The Catholic
Theological Union
LIBRARY
Chicago, Ill.

The Catholic
Theological Union
WITHDRAWN
LIBRARY
Chicago, Ill.

# LE CATHOLICISME

DES ORIGINES A SAINT LÉON

## III

# LE CATHOLICISME

DE

# SAINT AUGUSTIN

274.02
B333c
v.3

*OUVRAGES DU MÊME AUTEUR*

## LE CATHOLICISME

### DES ORIGINES A SAINT LÉON

I. L'Église naissante et le Catholicisme (Lecoffre, 1909). *Onzième mille.*

*Urkirche und Katholizismus* (Kempten, Kösel, 1910).
*Primitive Catholicism* (London, Longmans, 1911).
*La Iglesia primitiva y el Catholicismo* (Friburgo, Herder, 1912).
*La Chiesa nascente e il Cattolicismo* (Firenze, Libr. edit. fior., 1915).

II. La Paix Constantinienne (Lecoffre, 1914). *Quatrième édition.*

III. Le Catholicisme de saint Augustin (Lecoffre, 1920). *Quatrième édition.*

IV. Le Siège Apostolique (359-451) (Lecoffre, 1924). *Troisième édition.*

***

Saint Grégoire le Grand (Lecoffre, 1928). *Troisième édition.*

History of the roman Breviary, translated from the third french edition by the Rev. A. M. Y. Baylay, M. A. (London, Longmans, 1913).

Leçons sur la Messe (Lecoffre, 1918). *Onzième mille.*

Études de Liturgie et d'Archéologie chrétienne (Lecoffre, 1919). *Épuisé.*

***

Les odes de Salomon. traduction française et introduction historique, par J. Labourt et P. Batiffol (Lecoffre, 1911).

Typographie Firmin-Didot et Cie. — Paris. — 1929.

PIERRE BATIFFOL

# LE CATHOLICISME

DE

# SAINT AUGUSTIN

QUATRIÈME ÉDITION

P. Lawrence
EX LIBRIS
U. S. A.
PROV. SS. CORDIS

PARIS
LIBRAIRIE LECOFFRE
J. GABALDA et Fils, Éditeurs
RUE BONAPARTE, 90

1920

26,077
EX LIBRIS PROVINCIAE
PRO STUDIO THEOL.
S.S. CORDIS JESU.

# INTRODUCTION

L'histoire des origines du Catholicisme, que nous avons entrepris d'écrire, compte déjà deux volumes. Le premier, *L'Église naissante et le Catholicisme,* est consacré aux primes origines jusqu'au temps de saint Cyprien; le second, *La paix constantinienne,* aux rapports du Catholicisme et de l'Empire romain, depuis la fin des persécutions jusqu'à Constance II, c'est-à-dire depuis la liberté privilégiée octroyée par Constantin à l'Église et dont le concile de Nicée est l'apogée, jusqu'à la mainmise de Constance II sur les affaires ecclésiastiques aboutissant au concile de Rimini et à l'inauguration du « césaro-papisme ». *La paix constantinienne* conduit ainsi à une crise, crise très grave, qui se résout dans la conscience que l'Église prend de son indépendance spirituelle en face du prince chrétien, dans la perception de plus en plus claire que la communion avec le Siège apostolique est la condition de l'intégrité de la foi et de l'unité de l'Église, dans l'adhésion de

l'Orient à cette ecclésiologie de l'Occident : l'étude des faits où s'affirme cet achèvement du Catholicisme est tout le sujet du volume qui aura pour titre *Le Siège apostolique de saint Damase à saint Léon.*

Dans ce volume devait entrer l'étude de l'ecclésiologie de saint Augustin. Mais il est arrivé que la doctrine et l'action de l'évêque d'Hippone ont vite pris dans mon récit une place de premier plan. Non que l'on doive souscrire au paradoxe qui voudrait attribuer à saint Augustin l'honneur d'être « le père du Catholicisme romain », mais parce qu'Augustin, s'il est le « docteur de la grâce », mériterait aussi bien d'être appelé le « docteur de l'ecclésiologie », d'une ecclésiologie soucieuse de défendre la règle de foi et l'autorité vivante que cette règle de foi postule, soucieuse tout autant de préserver l'exercice de l'intelligence dans les lignes de la règle de foi et d'accord avec « la tradition et les saints Pères », moins attirée par la considération des conditions juridiques de l'unité qui sont la préoccupation maîtresse des *transmarini,* mais attachée de préférence à la considération de l'unité visible de la *Catholica,* pour mettre en pleine lumière l'illégitimité du schisme et aussi bien la valeur sacramentelle et sanctifiante de l'unité, ecclésiologie s'achevant dans la personnification mystique de l'Église et dans la dévotion à l'Église.

Cette ecclésiologie n'est ni sans lacunes, ni sans déchet, mais elle est une synthèse d'un intérêt supérieur, qui jusqu'ici peut-être a été négligée parmi nous, et qui nous a paru valoir la peine d'être étudiée avec soin, quitte à déborder un peu le cadre que nous nous étions tracé d'abord.

On ne trouvera pas dans le présent volume une biographie de saint Augustin, et rien qu'un aspect de sa doctrine : l'ecclésiologie d'Augustin nous intéresse seule et en tant qu'elle appartient à l'histoire des idées et des institutions antiques du Catholicisme. On voudra bien ne pas nous demander non plus de controverse : nous exposons la pensée d'Augustin, et les phases successives de cette pensée, ne nous attachant qu'à elle.

Qu'il me soit permis d'écrire ici les noms de deux hommes par qui j'ai été introduit dans l'œuvre de saint Augustin : l'un était Dom Odilo Rottmanner, l'autre le P. Eugène Portalié. Le premier a trop peu écrit, mais il connaissait saint Augustin en perfection. A l'autre nous devons une petite encyclopédie sur saint Augustin, qui a grandement facilité ma tâche. J'avais été l'hôte du P. Odilo, quand j'avais vingt ans ; j'avais fait connaître en France son *Augustinismus* [1], quand il parut ; il voulut bien m'honorer de sa fidèle et

1. *Revue historique*, t. LIX, 1895, p. 176-180.

gracieuse amitié, jusqu'à sa mort antérieure aux années *temporis barbarici*. Le P. Portalié avait pendant huit ans enseigné la théologie à mes côtés, et de 1902 à 1907 l'intimité fut entre nous une intimité de tous les jours : c'était un temps d'alertes doctrinales qui nous passionnaient, comme Orose et Paulinus au temps de Pélage. Que ces lignes témoignent de la fidélité que je garde à la mémoire du cher P. Portalié.

Paris, juin 1920.

# LE CATHOLICISME
# DE SAINT AUGUSTIN

## CHAPITRE PREMIER

### L'ÉGLISE RÈGLE DE FOI.

### I

Dans le rapide et beau livre qu'il a intitulé d'un titre très moderne *De utilitate credendi,* saint Augustin, s'adressant à son ami Honoratus, lui rappelle de quel grand amour ils ont brûlé tous deux dès leur adolescence pour la vérité[1]. Converti et baptisé, dans sa trente-troisième année, en 387, Augustin vient d'être fait prêtre d'Hippone (391) : il s'attache à retirer Honoratus de l'erreur manichéenne où il s'attarde encore, retenu moins par la dogmatique de la secte que par la méthode qu'elle applique à la découverte et à la conservation de la vérité, méthode dont Augustin a connu la séduction.

1. *De util. cred.* 1 : « Non putavi apud te silendum esse quid mihi de invenienda ac retinenda veritate videatur, cuius, ut scis, ab ineunte adulescentia magno amore flagravimus ». — Pour la chronologie et l'histoire littéraire des écrits d'Augustin, je renvoie une fois pour toutes à l'article « Augustin (Saint) » du P. PORTALIÉ, dans le *Dict. de théol.* de VACANT (1903).

Les Manichéens, en effet, ont pour principe le primat de la raison : « *Nihil aliud maxime dicunt, nisi rationem prius esse reddendam* »[1]. Rendre raison d'abord, *prius*. Ils ne parlent pas de foi, mais de vérité : ils ont constamment à la bouche le mot de « Vérité », pour la promettre, pour l'exiger[2]. Ils se font fort de donner la science[3], l'évidence, « *manifestam cognitionem* »[4]. Ils professent que, au contraire des Catholiques qui font à leurs fidèles un précepte de croire d'abord, l'on doit examiner d'abord et n'obliger à la foi que par la discussion, par la manifestation de la vérité[5].

Qui ne serait séduit par de semblables promesses, écrit Augustin, surtout l'adolescent à l'esprit avide de vérité, et tout enorgueilli des discussions d'école? J'étais tel, poursuit-il, j'étais plein de mépris pour ce que j'appelais des fables de vieille femme, j'étais passionné pour la vérité ouverte et sincère que les Manichéens me promettaient[6]. Cependant, j'observai

1. *De mor. Eccl. cath.* 3. *De util. cred.* 21 et 25. — Rapprochez *Epistul.* CXVIII, 32 : « Conantur (les hérétiques) ergo auctoritatem stabilissimam fundatissimae Ecclesiae quasi rationis nomine et pollicitatione superare. Omnium enim haereticorum quasi regularis est ista temeritas. »

2. *De Gen. contra Manich.* I, 1. *Contra epist. Fund.* 4 et 5. *Contra Faustum*, XV, 5 et 6. *Sermo* L, 13.

3. *De div. quaest.* LXVIII, 1. *In Ioa. tract.* XCVII, 2 et 4; XCVIII, 4 et 7.

4. *Contra epist. Fund.* 14.

5. *De util. cred.* 2 : « ... se nullum premere ad fidem nisi prius discussa et enodata veritate. »

6. *Ibid.* — Quand on parle d'Augustin et de son évolution intellectuelle, ne jamais oublier que par sa mère Monique il est né catholique et que son enfance a été pénétrée de Catholicisme. *Conf.* III, 8; VI, 18. *Contra Academ.* II, 3. Parlant de son passage au Manichéisme, il dit : « Mihi persuasi docentibus potius quam iubentibus esse credendum », *De beata vita*, 4. C'est dire que jusque-là il a cru d'autorité. Le Manichéisme lui a promis la possibilité de rester chrétien en pratiquant la méthode d'évidence. Voyez P. ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de Saint Augustin*, t. I (1918), p. 73, qui note le Catholicisme premier d'Augustin, mais ne lui donne pas la place qui lui convient dans l'évolution subséquente.

qu'ils étaient diserts et intarissables à réfuter autrui, bien plus que solides et assurés à prouver leurs propres doctrines. Puis, leur impitoyable critique de l'Ancien Testament était injuste, car « il n'est rien de plus sage, de plus chaste, de plus religieux que les Écritures conservées par l'Église catholique sous le nom d'Ancien Testament ». Quelle imprudence était celle de notre jeunesse, qui, pour connaître l'Ancien Testament, s'en rapportait à des auteurs qui lui ont déclaré une guerre sans merci[1] ! Mais nous étions des jeunes gens épris de raison et de volonté de comprendre, « *intellegentisssimi adulescentes et miri rationum exploratores* », sans aucune déférence pour les hommes qui depuis si longtemps ont eu mission dans le monde entier de lire, de conserver, d'interpréter les Écritures[2]. Nous condamnions du haut de notre libre examen, la religion qui avait rallié à elle le monde entier, pauvres enfants que nous étions[3] !

En ces termes, qui sont de huit années environ antérieurs au récit des *Confessions* (400), Augustin décrit à son ami Honoratus les dispositions d'esprit qu'il avait apportées dans son Manichéisme. Puis, aussitôt, il oppose à cette confiance de jeunes explorateurs la désillusion qui n'a pas tardé à s'y mêler.

1. *De util. cred.* 13 : « Testor, Honorate, conscientiam meam et puris animis inhabitantem Deum nihil me existimare prudentius, castius, religiosius, quam sunt illae Scripturae omnes, quas Testamenti Veteris nomine catholica Ecclesia retinet... » Toute la page est très belle, sur la lecture de l'Ancien Testament et la sympathie qu'y doit apporter Honoratus : « Quidquid est, mihi crede, in Scripturis illis altum et divinum est : inest omnino veritas et reficiendis instaurandisque animis adcommodatissima disciplina. »

2. *Ibid.*

3. *Ibid.* 17 : « Religionem fortasse sanctissimam (adhuc enim quasi dubitandum sit loquor), cuius opinio totum iam terrarum orbem occupavit, miserrimi pueri pro nostro arbitrio iudicioque damnavimus. »

Il a connu à Carthage le porte-parole le plus réputé de la secte, ce Faustus dont il tracera dans les *Confessions* un portrait si désenchanté et si respectueux : les entretiens de Faustus, si éloquents soient-ils, lui révèlent l'impuissance radicale du Manichéisme, non pas à critiquer, mais à construire[1]. Augustin a quitté Carthage (383), il est à Rome, tourmenté, hésitant, se demandant ce qu'il doit retenir, ce qu'il doit répudier : il délibère avec lui-même, et la question qui se pose à lui n'est déjà plus de savoir s'il restera dans la secte qu'il regrette d'avoir rencontrée sur sa route, mais comment il découvrira la vérité vers laquelle il soupire passionnément. Honoratus mieux que personne à été témoin de ses soupirs. Mais peut-on découvrir la vérité, et le scepticisme de l'Académie n'aurait-il pas raison? Non, pense Augustin, la vérité ne peut se dérober à la sagacité de l'esprit humain, la découvrir est affaire de méthode, et cette méthode doit être demandée à quelque autorité divine. Mais alors à quelle autorité divine recourir[2]? Il se voit dans une inextricable forêt. Il se tourne vers la divine Providence, il la prie en pleurant de lui venir en aide, il est prêt à se laisser instruire s'il se trouve quelqu'un qui puisse enseigner, et voici qu'il est à Milan et qu'il rencontre Ambroise (387). La méthode qu'il cherchait lui est proposée par le Catholicisme, puisque le Catholicisme enseigne, et que ce qu'il enseigne vient du Christ et des apôtres : « *Sequere viam catholicae*

1. *Ibid.* 2.

2. *Ibid.* 20 : « Saepe rursus intuens, quantum poteram, mentem humanam tam vivacem, tam sagacem, tam perspicacem, non putabam latere veritatem, nisi quod in ea quaerendi modus lateret, eundemque ipsum modum ab aliqua divina auctoritate esse sumendum. Restabat quaerere quaenam illa esset auctoritas. »

*disciplinae*, peut dire Augustin à Honoratus, *quae ab ipso Christo per apostolos ad nos usque manavit et abhinc ad posteros manatura est* » [1].

Ce récit du *De utilitate credendi*[2], première esquisse du récit des *Confessions*, a l'avantage de mettre en lumière la marche suivie par Augustin, et d'en marquer les trois étapes inégales : la première est celle où Augustin est prisonnier du Manichéisme, la seconde celle où il traverse le scepticisme académicien, la troisième celle où il retrouve la *catholica disciplina*. Le Manichéisme l'a mis aux prises avec le problème de la vérité : douter de tout ne résout pas le problème, et aggrave la langueur : Augustin résout le problème par le recours à une autorité divine de fait, le Catholicisme conçu et aimé comme règle de foi. Le récit des *Confessions* marque aussi ces trois étapes, notamment celle du scepticisme académicien [3], mais il la double d'une période de ferveur néoplatonicienne [4], que les critiques récents ont éprouvé quelque peine à concilier avec la *catholica disciplina* professée par Augustin : ils en ont pris occasion de conjecturer que la conversion d'Augustin au moment de son baptême à Milan était une conversion philosophique, qui ne devint une conversion religieuse qu'au moment de l'ordination

1. *Ibid.*

2. On complétera le récit du *De utilitate credendi* (392) par celui du *De beata vita*, 4 (386), et par celui du *Contra Academ.* II, 3-5 (même temps).

3. *Conf.* V, 25. — Jamais Augustin n'a douté de l'existence de Dieu, il y a seulement cru « tantôt plus fortement, tantôt plus faiblement », avant sa conversion. *Conf.* VI, 7 et 8. ALFARIC, p. 354, en convient. Rapprochez *De lib. arbit.* II, 39 : « Est Deus et vere summeque est. Quoniam non solum indubitatum, quantum arbitror, fide retinemus, sed etiam certa, quamvis adhuc tenuissima, forma cognitionis attingimus, quod quaestioni susceptae sufficit ut cetera quae ad rem pertinent explicare possimus. »

4. *Conf.* VII, 13 et suiv., et VIII, 3.

à Hippone. Le récit du *De utilitate credendi* exclut cette distinction[1].

Au besoin, on en aurait la confirmation dans la conclusion du *Contra Academicos*, la première œuvre d'Augustin à Cassiciacum (386) : on voit là que le converti s'applique à déblayer dialectiquement les abords de la certitude, et que les Platoniciens lui promettent une philosophie qui ne répugne pas à sa religion : il l'utilisera, mais la certitude est pour lui acquise, et elle est dans l'autorité du Christ[2]. Cette autorité présuppose une connaissance de Dieu, et en effet Augustin a dès l'abord une connaissance au

1. Cette vue (Harnack), développée par L. Gourdon (*Essai sur la conversion de s. A.*, 1900), est reprise par Alfaric, p. 378-382, et on comprend qu'elle réponde à sa conception rectiligne de l'évolution intellectuelle d'Augustin. Loofs, art. « Augustinus », p. 268-270, de la *Realencyklopaedie* de Hauck (l'article date de 1897), est plus compréhensif. Encore suppose-t-il que le christianisme d'A., entre son baptême et sa prêtrise, a été seulement un néoplatonisme coloré de christianisme. W. Thimme, *Augustins geistige Entwickelung in den ersten Jahren nach seiner Bekehrung* 386-391 (1908), a remis les choses au point : il va de soi, écrit-il, qu'Augustin candidat au baptême acceptait le dogme catholique, aussi bien le dogme trinitaire que le dogme christologique. On ne saurait donc entendre son néoplatonisme qu'avec cette présupposition. Voyez Thimme, p. 38-42, 226-228.

2. *Contra Academ.* III, 43 : « Nulli dubium est gemino pondere nos impelli ad discendum, auctoritatis atque rationis. Mihi autem certum est nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere : non enim reperio valentiorem... Apud Platonicos me interim quod sacris nostris non repugnet reperturum esse confido. » *De ordine*, II, 27 : « Illa auctoritas divina dicenda est quae... ipsum hominem agens ostendit ei quousque se propter ipsum depresserit. » Le *De quantitate animae* appartient à la même période (387-388) : c'est dans ce livre que nous rencontrons pour la première fois sous la plume d'Augustin l'expression qui lui sera si familière de *Mater Ecclesia*. L'âme, dit-il, s'élève de degré en degré jusqu'à la vision et à la contemplation de la vérité (ascension bien néoplatonicienne), mais alors il lui est donné de connaître combien est vrai ce qu'elle croyait par obéissance et combien sagement elle avait été nourrie par la mère Eglise du lait de la foi : « Tunc agnoscemus quam ver nobis credenda imperata sint, quamque optime ac saluberrime apud matrem Ecclesiam nutriti fuerimus. » *De quant. anim.* 76. Rapprochez *Ibid.* 80; *De musica*, VI, 1 et 59; *De beata vita*, 34, 35; *De ordine*, I, 29; II, 16 et 27.

moins affective de Dieu, puisqu'il le prie : « (*Restabat*) *ut divinam providentiam lacrimosis et miserabilibus vocibus, ut opem mihi ferret, deprecarer, atque id sedulo faciebam* »[1]. Qui voudra se rendre compte de ce qu'est pareille prière de l'homme qui cherche Dieu quand il l'a trouvé déjà[2], n'aura qu'à lire l'incomparable prière par laquelle s'ouvre le livre premier des *Soliloques* (en 387)[3]. Mais il y a plus.

Augustin s'en explique dans un autre passage du *De utilitate credendi*. Il faut, dit-il, avant toute recherche dans l'ordre de la religion, supposer que la providence de Dieu préside aux choses humaines : or, nous sommes amenés à cette présupposition par le spectacle de la beauté de l'univers qui postule une source de beauté. Il y a donc pour Augustin une certitude naturelle de Dieu. Il y joint l'expérience des « meilleurs », qui éprouvent qu'en eux « je ne sais quelle conscience intime les exhorte à chercher Dieu et à le servir »[4]. Au nom de cette induction naturelle et de cette expérience intime, Augustin s'estime en droit de prier Dieu et de ne pas désespérer que ce Dieu ait constitué une autorité par laquelle nous monterons à lui avec un surcroît de certitude. La connaissance naturelle de Dieu n'est

1. *De util. cred.* 20.
2. *De beata vita*, 35.
3. Rapprochez le joli récit du *De ordine*, I, 22. Et encore *Contra Academ.* II, 9. Sur la prière chez Augustin, THIMME, p. 153.
4. *De util. cred.* 21 : « Si enim Dei providentia non praesidet rebus humanis, nihil est de religione satagendum. Sin vero et species rerum omnium, quam profecto ex aliquo verissimae pulchritudinis fonte manare credendum est, et interior nescio qua conscientia Deum quaerendum Deoque serviendum meliores quosque animos quasi publice privatimque cohortatur : non est desperandum ab eodem ipso Deo auctoritatem aliquam constitutam, quo velut gradu certo innitentes adtollamur in Deum. »

d'ailleurs pas pure affaire de logique, car elle est en fonction de la moralité du sujet pensant : un esprit souillé ne peut embrasser la vérité (*inhaerere veritati*), la souillure consistant à aimer autre chose que son âme et Dieu, si bien que la facilité à voir la vérité croît à mesure que le sujet pensant se purifie. Vouloir voir la vérité pour devenir meilleur est un contresens, puisqu'il faut devenir meilleur pour voir la vérité [1]. Au total, connaissance naturelle de Dieu par le spectacle de la beauté du monde, conscience intime qui exhorte à chercher et à servir Dieu, conversion de la conduite et purification du cœur : alors, mais alors seulement, l'autorité s'offre.

Il en est ainsi logiquement, mais pratiquement non, car l'enseignement catholique procède sans ces préparations. Les hérétiques lui en font précisément un grief, qui se piquent de persuader leurs adeptes en recourant à la raison, et, loin d'imposer le joug de croire, se glorifient de faire jaillir devant eux une source de science [2]. Augustin reconnaît sans difficulté que la *Catholica* et les *Dei antistites* procèdent d'autorité, pratique qu'il justifie sur-le-champ comme une pédagogie fruit d'une expérience traditionnelle, et comme une économie voulue de Dieu [3]. La famille ne subsisterait pas sans autorité, puisque

1. Thimme, p. 45-46, rappelle que le principe, que la pureté de cœur du sujet pensant est prérequise pour la recherche de la vérité, est un principe de la philosophie grecque depuis Socrate et a été exalté par les Néoplatoniciens. Cf. *Retract.* I, XXVI.

2. *De util. cred.* 21 : « (Haeretici) Catholicam maxime criminantur quod illis qui ad eam veniunt praecipitur ut credant, se autem non iugum credendi imponere, sed docendi fontem aperire gloriantur. »

3. *Ibid.* 24 : « Haec est providentia verae religionis, hoc iussum divinitus, hoc beatis maioribus tradi tum, hoc ad nos usque servatum : hoc perturbare velle atque pervertere, nihil est aliud quam ad veram religionem sacrilegam viam quaerere. »

c'est d'autorité que l'enfant croit que son père est son père, et sa mère sa mère : quel monstre serait l'enfant qui refuserait d'aimer ses père et mère crainte qu'ils ne fussent pas vraiment ses père et mère [1] ! La société ne se passe pas davantage d'autorité. Comment la religion s'en passerait-elle? « *Recte igitur catholicae disciplinae maiestate institutum est, ut accedentibus ad religionem fides persuadeatur ante omnia* » [2].

Reste à légitimer cette autorité par nous acceptée comme divine, car on ne peut se soumettre sans raisons préalables de se soumettre : « *Turpe est sine ratione cuiquam credere* » [3]. Cette autorité est le Christ : je crois ce que le Christ a dit, je le crois sans lui demander d'autre raison de le croire que sa parole [4], mais j'ai des raisons préalables d'accepter cette divine autorité de la parole du Christ. Augustin à plusieurs reprises énumère dans le *De utilitate credendi* ces raisons préalables, ou, pour parler comme la théologie moderne, ces motifs de crédibilité.

Il croit donc au Christ sur le témoignage des peuples convertis, réunis dans l'Église catholique : ce lui est une présomption que le Christ a enseigné quelque chose d'utile, « *quorum auctoritate commotus Christum aliquid utile praecepisse iam credidi* ». Et ce témoignage de l'expérience des peuples est

1. *Ibid.* 26.
2. *Ibid.* 29.
3. *Ibid.* 31.
4. *Ibid.* : « Fateor me iam Christo credidisse et in animum induxisse id esse verum quod ille dixerit, etiamsi nulla ratione fulciatur. » *Ibid.* 32 : « Si Christo etiam credendum negant, nisi indubitata ratio reddita fuerit, christiani non sunt. » Cette dernière assertion doit s'entendre de la démonstration rationnelle que l'on exigerait des assertions du Christ avant d'y croire, non de la démonstration de l'autorité divine du Christ.

préférable au sentiment individuel de n'importe quel hérétique [1].

Ce témoignage se prolonge dans le passé : la foi catholique a pour elle la *vetustas*, la continuité, par opposition à l'hérésie qui est toujours une nouveauté, et la nouveauté de quelques-uns. Nous sommes, nous Catholiques, une multitude, et nous pouvons remonter dans le temps jusqu'à l'origine, c'est-à-dire jusqu'aux premiers qui ont cru : « *Huius multitudinis primates quaeram et quaeram diligentissime ac laboriosissime* » [2]. Nous atteindrons ainsi au Christ en personne, au Christ historique auteur premier de notre foi, et nous constaterons qu'il a imposé cette foi par ses miracles [3].

Les miracles du Christ dans l'Évangile, et, à la suite, le témoignage des peuples convertis de proche en proche à la foi que ces miracles attestaient divine : Augustin ramène à ces deux termes fondamentaux ses raisons de croire au Christ [4].

Les miracles ne sont pas seulement dans l'Évangile : la zone miraculeuse, si l'on peut ainsi dire, précède l'Évangile et elle le continue : les vertus extraordinaires d'ascétisme, de chasteté, de libéralité, de mépris du monde, de patience jusque dans les supplices, sont des vertus qui, supposant le secours de Dieu, sont elles aussi des miracles, et nous font un devoir de nous attacher à l'Église qui les

1. *Ibid.* 31.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.* 32.
4. *Ibid.* 34 : « ... partim miraculis, partim sequentium multitudine... Auctoritas praesto est, quam, ut paulo ante dixi, partim miraculis, partim multitudine valere nemo ambigit. » — Augustin. *ibid.* 19, a pris soin de relever que le nombre des Chrétiens dans le monde est plus grand que le nombre des païens, même si on ajoute les Juifs aux païens. Et s'il s'agit des hérétiques, la *Catholica* compte incontestablement plus de fidèles qu'il n'y a au total d'hérétiques.

produit. Augustin décrit ainsi cette action de Dieu :

Hoc factum est divina providentia per prophetarum vaticinia, per humanitatem doctrinamque Christi, per apostolorum itinera, per martyrum contumelias, cruces, sanguinem, mortes, per sanctorum praedicabilem vitam, atque in his universis digna rebus tantis atque virtutibus pro temporum opportunitate miracula.

Cum igitur tantum auxilium Dei, tantum profectum fructumque videamus, dubitabimus nos eius Ecclesiae condere gremio, quae — usque ad confessionem generis humani, ab apostolica sede, per successiones episcoporum, frustra haereticis circumlatrantibus, et partim plebis ipsius iudicio, partim conciliorum gravitate, partim etiam miraculorum maiestate damnatis, — columen auctoritatis obtinuit? Cui nolle primas dare vel summae profecto impietatis est vel praecipitis adrogantiae.

Au centre, le Christ historique et son enseignement; comme préparation, les prophéties des prophètes; comme suite, l'apostolat des apôtres, la constance des martyrs, la sainteté des saints, et des miracles dans tout cela. Le concours de Dieu à cette action est indubitable, et cette action s'identifie à l'Église. Pourrions-nous hésiter à nous blottir dans le sein de l'Eglise de Dieu? Nous la contemplons dans sa lutte contre les hérétiques qui aboient autour d'elle, et qu'elle condamne, soit par le sentiment de ses fidèles, soit par la gravité de ses conciles, soit même par la majesté des miracles : elle se rattache par la succession de ses évêques à la *sedes apostolica* instituée par le Christ, et elle marche à la conquête du genre humain : son autorité est la plus haute qui soit, « *columen auctoritatis obtinuit* ».

Ce serait une arrogance ruineuse que de résister à une autorité si forte[1].

Le *De utilitate credendi* s'achève par une pressante invitation qu'Augustin adresse à Honoratus de quitter le Manichéisme pour se convertir à la *Catholica*. Ce que chez les Manichéens j'ai appris de vrai je le garde, écrit Augustin ; ce que j'ai appris de faux je le répudie ; mais combien je dois par surcroît à l'Église catholique ! Et Augustin s'excuse d'en avoir dit si peu, quand il y aurait tant à dire[2].

*
* *

Nous avons tenu à analyser avec soin le *De utilitate credendi*, si sommaire que soit cet opuscule, parce qu'il est selon toute apparence le premier écrit de la prêtrise d'Augustin, parce qu'il est un récit de sa conversion et des motifs qui l'ont déterminée, parce que surtout il révèle la pensée d'Augustin sur l'Église considérée comme autorité[3]. Cette analyse faite, il nous sera loisible et aisé de retrouver dans d'autres écrits d'Augustin les thèmes du *De utilitate credendi*.

Ce thème d'abord, que la connaissance naturelle de Dieu précède logiquement tout appel à l'autorité divine, dans notre acheminement vers la vérité. Composé entre 389 et 391, de peu antérieur au *De*

1. *Ibid.* 35. — Augustin n'a pas appuyé ici sur la démonstration de l'Église, qui pour lui s'identifie avec le christianisme authentique. Voyez *ibid.* 19 : « ... una est Catholica... Ex quo intellegi datur, iudicantibus arbitris quos nulla impedit gratia, cui sit catholicum nomen, ad quod omnes ambiunt, tribuendum ».

2. *Ibid.* 36.

3. Voyez L. DE MONDADON « Bible et Église dans l'apologétique de S. Augustin », *Recherches de science religieuse*, 1911, p. 567.

*utilitate credendi*, le *De vera religione* est un traité de la connaissance rationnelle de Dieu, une démonstration de son existence contre les Pyrrhoniens et les païens, un développement de cette thèse que la raison peut s'élever du visible à l'invisible et du présent à l'éternel, indépendamment de l'autorité et préalablement à elle [1]. Car la vérité n'est pas un leurre, et l'homme peut par sa seule raison y atteindre [2].

La convenance de la méthode d'autorité est un thème auquel Augustin reviendra avec complaisance. Psychologiquement, nous faisons constamment cet acte de foi dans notre vie sociale quotidienne, ou, comme dit Augustin, dans les choses humaines [3]. Combien la foi est plus normale encore dans le champ de la religion! — Ainsi, allez discuter, avec un païen qui manifeste le désir sincère de se convertir, toutes les questions qu'il se pose sur les difficultés de l'Écriture! Il est des questions, en petit nombre, qui sont fondamentales et dont tout dépend. Mais les autres, elles sont innombrables, et il ne faut

1. Voyez spécialement *De vera religione*, 52 et 72. Au surplus c'est la doctrine de *Rom.* I, 20, qu'Augustin a bien souvent défendue. *De spiritu et litt.* 19. *De Gen. ad litt.* IV, 49. *De doctr chr.* II, 28 et 60. *Enarr.* LXXIII, 25; CIII, I, 1 *Sermo* CXXVI, 3; CXLII, 1-2. *In Ioa. tract.* VIII, 1. *De catech. rud.* 29. Etc. Cf. de MONDADON « De la connaissance de soi-même à la connaissance de Dieu dans s. Augustin », *Recherches*, 1913, p. 148-156.

2. *De vera relig.* 73, où Augustin prélude au *Cogito, ergo sum*, de Descartes. Il est donc faux de dire que « la foi d'Augustin est essentiellement fondée sur le scepticisme » et que « nous sommes aveugles pour les choses les plus hautes, pour les biens spirituels, pour Dieu », comme le prétend avec insistance A. DORNER, *Augustinus* (1873), p. 184 et 187. Cf. C. VAN ENDERT, *Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit mit besonderer Berücksichtigung Augustinus* (1869), p. 111-118.

3. *De mor. Eccl. cath.* 3. *De fide rerum quae non videntur*, 4. *De quant. animae*, 12. Mais Augustin a fermement marqué aussi que recourir à l'autorité des hommes dans les choses de la raison est un expédient qui ne doit pas déposséder la raison. *De musica*, V, 10.

pas espérer les résoudre sinon par la foi, de peur de mourir avant d'arriver à la foi[1]. — D'autre part, les choses divines sont telles que notre raison, quand elle les considère, est éblouie de leur lumière, palpite, chancelle, « *inhiat amore* », et de fatigue plus que d'élection se retourne vers ses ténèbres familières comme vers son repos, « *reverberatur luce veritatis et ad familiaritatem tenebrarum suarum, non electione, sed fatigatione convertitur* ». L'âme doit redouter d'une semblable réaction une impuissance plus grande. C'est alors que l'autorité s'offre : à ceux qui réclamaient les ténèbres pour s'y réfugier, elle sert comme d'écran, « *opacitas auctoritatis* », elle tamise la vérité, elle la présente avec des ombres, elle en tempère l'éclat, elle l'adapte à notre regard[2]. — La cécité des esprits est dans le genre humain trop grande, du fait du débordement des péchés et de l'amour de la chair, ô Dioscore, pour que tu puisses douter que le meilleur moyen de nous amener à la vérité n'ait pas été que la vérité ineffablement et merveilleusement se fît homme, et nous persuadât de croire ce que nous ne pouvions comprendre[3]. Voilà pourquoi il n'est rien de plus salutaire dans l'Église catholique que de donner pratiquement à l'autorité le pas sur la raison[4].

Encore est-il indispensable que cette autorité ait

1. *Epistul.* CII, 38.
2. *De mor. Eccl. cath.* 11.
3. *Epistul.* CXVIII, 32.
4. *De mor. Ecc. cath.* 47 : « ... nihil in Ecclesia catholica salubrius fieri quam ut rationem praecedat auctoritas. » *De vera relig.* 14 : « Primo credidimus, nihil nisi auctoritatem secuti. » *Contra Faustum*, XVI, 8. Faustus suppose que le catholique exige d'abord la foi sans condition : « Si christianus es, crede ; si non credis, christianus non es. » Et Faustus ajoute : « Inepta haec semper et imbecilla responsio est nihil habentium quod ostendant. »

des titres à notre créance. L'autorité, écrit Augustin, ne saurait être vide de raison, puisque nous avons à considérer qui nous croyons : « *Neque auctoritatem ratio penitus deserit, cum consideratur cui sit credendum* »[1]. L'examen s'impose des hommes et des livres auxquels nous allons croire : « *Nostrum est considerare quibus vel hominibus vel libris credendum sit ad colendum recte Deum* »[2]. L'homme fait qui vient à la foi a réfléchi avant de croire, car nul ne croit si d'abord il n'a estimé qu'il fallait croire : la volonté de croire est précédée par une délibération de croire, si rapide soit-elle : « *Nullus quippe credit aliquid nisi prius cogitaverit esse credendum* »[3].

Dieu s'est manifesté dans l'histoire par une action suivie, dans laquelle s'insère l'incarnation, et dont l'Église est le *terminus ad quem*. Une voie a été tracée, qui remonte aux patriarches et à leur vocation, qui se continue par l'alliance de Dieu avec le peuple d'Israël, qui s'éclaire des prophéties des prophètes, qui aboutit au mystère de Dieu fait homme, pour se confirmer dans le témoignage des apôtres, le sang des martyrs, la conquête des nations, l'établissement de l'Église[4].

Le traité *Contra epistulam quam dicunt Fundamenti,* qui est encore un traité contre les Manichéens (il date de 397), contient une belle page où Augustin réunit à nouveau en faisceau ses raisons d'être catholique. La vérité que le Catholicisme enseigne est une

1. *De vera relig.* 45.
2. *Ibid.* 46.
3. *De praedest. sanctorum*, 5. Cf. L. MONDADON, « Du doute méthodique chez S. Augustin », *Recherches*, 1913, p. 76-78.
4. *De mor. Eccl. cath.* 12. *De catech. rud.* 6 et 10. *De fide rerum quae non videntur*, 10

très pure sagesse à la connaissance de laquelle peu de « spirituels » peuvent atteindre en cette vie : le grand nombre trouve sa sécurité dans la simplicité de la foi d'autorité : « *Ceteram quippe turbam non intellegendi vivacitas, sed credendi simplicitas tutissimam facit* ». Ne parlons pas de cette sagesse des spirituels, de ce Catholicisme de docteurs qui trouvent la confirmation de leur foi dans la faculté qu'ils ont de la penser, au moins pour une part minime; ne parlons pas de cette sagesse que les Manichéens dénient à l'Église Catholique : nous sommes fixés dans le Catholicisme par bien d'autres raisons.

Multa sunt alia, quae in eius gremio me iustissime teneant.

Tenet consensio populorum atque gentium; tenet auctoritas miraculis inchoata, spe nutrita, caritate aucta, vetustate firmata; tenet ab ipsa sede Petri apostoli, cui pascendas oves suas post resurrectionem suam Dominus commendavit, usque ad praesentem episcopatum successio sacerdotum; tenet postremo ipsum Catholicae nomen, quod non sine causa inter tam multas haereses sic ista Ecclesia sola obtinuit, ut cum omnes haeretici se catholicos dici velint, quaerenti tamen alicui peregrino ubi ad Catholicam conveniatur, nullus haereticorum vel basilicam suam vel domum audeat ostendere.

Ista ergo tot et tanta nominis christiani carissima vincula recte hominem tenent credentem in catholica Ecclesia, etiamsi propter nostrae intellegentiae tarditatem ve vitae meritum veritas nondum se apertissime ostendat[1].

La *Catholica* se recommande à notre confiance, d'abord, par le nombre des peuples qu'elle a convertis, ensuite par l'autorité au nom de laquelle elle

1. *Contra epist. Fund.* 4. — Rapprochez *Contra Faustum*, XIII, 13-14. *Epistul.* CXXXVII, 15-16.

les a convertis : cette autorité, en effet, s'est inaugurée par les miracles. La *Catholica* se recommande par son nom de *Catholica :* ce nom est le sien et si proprement, que, tous les hérétiques ont beau vouloir être appelés catholiques, aucun hérétique n'oserait conduire à la maison ou à la basilique de sa secte l'étranger qui lui demanderait : Où s'assemble la *Catholica?* La *Catholica* se recommande par son origine, puisque, instituée par le Christ dans la personne de l'apôtre Pierre, *Pasce oves meas,* elle se continue par la succession des évêques qui remontent à l'apôtre Pierre[1].

Tels sont les « chers liens » qui attachent un croyant à l'Église catholique, et qui le dispensent d'avoir de la vérité une connaissance directe et pleine, cette vérité que les Manichéens promettent, mais qu'ils ne donnent pas. La faillite de la science manichéenne m'est une raison de plus de me tenir à la foi catholique, « qui par des liens si nombreux et si forts m'attache à la religion chrétienne ».

Dans le *De vera religione,* l'argument tiré du spectacle de l'Église revêt la forme d'une prosopopée, dans laquelle Augustin suppose un disciple de Platon, sinon Platon lui-même, découvrant dans l'Église la conversion des peuples à des maximes et à des vertus que Platon n'osait pas essayer de leur prêcher. La philosophie renonçait à réformer le monde ; les sages réprouvaient le paganisme dans leur enseignement d'école, mais ils avaient les mêmes temples que le vulgaire[2]. Les peuples et

1. C. H. Turner, « Apostolic Succession », dans les *Essays on the early history of the Church and the ministry* (1918), de Swete, p. 108-142.
2. *De vera relig.* 1.

les prêtres, qui n'ignoraient pas ce que les philosophes professaient sur la nature des dieux, les voyaient cependant participer aux cérémonies d'un culte que leurs écoles déclaraient illégitime. Aujourd'hui, au contraire, l'unité est faite du culte et de la doctrine : les saintes Écritures « dans le monde entier sont lues aux peuples et par eux écoutées avec un respect sincère », les églises pullulent, personne ne s'étonne de la chasteté des adolescents et des vierges, la foi au Dieu unique et vrai est si répandue que chaque jour dans l'univers entier le genre humain presque d'une seule voix répond qu'il a le cœur haut au Seigneur, *sursum corda se habere ad Dominum*[1]. Là où la philosophie la plus pure a été impuissante, le christianisme montre son efficacité. Les philosophes d'antan, s'ils revenaient, n'hésiteraient pas à dire : Voilà ce que nous n'avons pas osé persuader aux peuples, nous avons même consenti à leur paganisme, loin de les amener à notre foi[2] ! S'ils avaient à vivre une seconde vie au milieu de nous, reconnaissant quelle est décidément l'autorité qui sert mieux le genre humain, ils se feraient chrétiens, comme nous avons vu faire en si grand nombre à des Platoniciens de notre temps[3]. Et ils ne deman-

1. *Ibid.* 5 : « Si haec per totum orbem iam populis leguntur et cum veneratione libentissime audiuntur. Si post tantum sanguinem, tanto signes, tot cruces martyrum, tanto fertilius et uberius usque ad barbaras nationes ecclesiae pullularunt. Si tot iuvenum et virginum milia contemnentium nuptias casteque viventium iam nemo miratur... Si... per omnes terrarum partes quas homines incolunt sacra christiana traduntur... Si denique per urbes atque oppida, castella, vicos et agros etiam villasque privatas, in tantum aperte persuadetur... in unum Deum verumque conversio, ut cotidie per universum orbem humanum genus una pene voce respondeat sursum corda se habere ad Dominum... »

2. *Ibid.* 6. Il est bien curieux de trouver une imitation de cette page d'Augustin dans une péroraison claironnante de Cousin, *Du vrai, du beau et du bien* (éd. de 1875), p. 428-431.

3. *Ibid.* 7 : « ... sicut plerique recentiorum nostrorumque tempo-

deraient pas le christianisme à d'autres chrétiens que les Catholiques, car

... Neque in confusione paganorum, neque in purgamentis haereticorum, neque in languore schismaticorum, neque in caecitate Iudaeorum, quaerenda est religio, sed apud eos solos qui christiani catholici vel orthodoxi nominantur, id est integritatis custodes et recta sectantes[1].

O Église, ne te laisse pas tromper par ce nom de vérité qu'exploitent les Manichéens : tu es seule à avoir la vérité, tu la distribues dans le lait doctrinal dont tu allaites tes petits enfants, c'est-à-dire les catéchumènes et les simples, et dans le pain que tu partages aux doctes : dans l'Église manichéenne on ne trouve de la vérité que le nom.

Te ergo, vera sponsa veri Christi Ecclesia catholica, adloquar... Cave semper, ut caves, Manichaeorum impiam vanitatem iam tuorum periculo expertam et liberratione convictam. Ille me quondam de gremio tuo error excusserat : expertus fugi quod experiri non debui... Noli decipi nomine veritatis; hanc sola tu habes, et in lacte tuo et in pane tuo; in hac autem tantum nomen eius est, ipsa non est[2].

Augustin ne s'adresse pas aux doctes de la *Catholica*, l'Église est sûre d'eux. Ils s'adresse aux petits sans expérience, plus exposés donc à une curiosité qui pourrait les perdre. Ces tendres enfants, qui sont les simples que l'Église nourrit du lait de

rum Platonici fecerunt. » On ne sait à quels platoniciens convertis pense Augustin. On ne connaît que Marius Victorinus, sur l'œuvre et sur l'influence duquel, voyez Loofs, *Leitfaden der Dogmengeschichte* (1906), p. 349-351.

1. *De vera rel.* 9.

2. *Contra Faustum*, XV, 3.

la foi, Augustin les appelle ses frères, ses fils, ses maîtres : puissent-ils n'être pas victimes, comme il l'a été, de la séduction qui les détournerait du sein de la virginale, féconde et très pure mère Église! puissent-ils jeter l'anathème à quiconque leur évangéliserait une foi différente de celle qu'ils ont reçue dans la *Catholica*[1].

1. *Ibid.* Pareille apostrophe dans *De mor. Eccl. cath.* 62-64.

## II

La *Catholica* a pour première source de sa foi l'Écriture.

Les livres saints qui ont été donnés aux hommes avant l'incarnation du Seigneur portent le nom d'Ancien Testament. On fait injure à l'Ancien Testament si, avec les Marcionites et les Manichéens, on nie qu'il ait pour auteur le Dieu bon et souverain ; on fait injure au Nouveau, si on l'égale à l'Ancien[1]. Car parmi les saints livres, on doit reconnaître à l'Évangile une véritable excellence[2]. Mais les Écritures, tant du Nouveau que de l'Ancien Testament, sont également saintes, véraces, inattaquables, à condition que nous n'oubliions pas qu'elles sont toujours spirituelles, même quand leur langage paraît charnel[3]. Et l'on ne doit jamais perdre de vue que Dieu y adapte son langage à notre infirmité :

1. *De gestis Pelagii*, 15.
2. *De consensu euangelist.* 1, 1.
3. *Sermo* XXIII, 3 : « Scripturae sanctae sunt, veraces sunt, inculpatae sunt... Verumtamen ut nos exerceat eadem Scriptura, in multis locis velut carnaliter loquitur, cum semper spiritalis sit. » *De catech. rud.* 50 : « Monendus est (catechumenus)... ut si quid etiam in Scripturis audiat quod carnaliter sonet, etiam si non intellegit, credat tamen spiritale aliquid significari quod ad sanctos mores futuramque vitam pertineat. » — Pour la doctrine d'Augustin sur l'Écriture, son inspiration, son infaillibilité, voyez les textes réunis par C. Pesch, *De inspiratione S. S.* (1906), p. 111-132, qui nous dispense d'insister.

« *Deus per hominem more hominum loquitur, quia et sic loquendo nos quaerit* »[1].

La méthode catholique étant de nous soumettre d'abord à Dieu qui parle, — c'est la foi, — notre foi chancelle dès que vacille l'autorité des Écritures divines[2]. Nous devons aborder l'Écriture avec une piété qui nous mette dans la disposition de tout croire de ce qu'elle énonce, « *illa pietas qua non potest nisi credere et cedere auctoritati sanctorum librorum* »[3]. Il nous est interdit de contester l'Écriture, soit que nous la comprenions, soit que nous ne la comprenions pas, car nous devons croire que ce qu'elle énonce est meilleur et plus vrai, quand même nous ne le saisirions pas, que ce que nous pourrions penser par nous-mêmes[4]. Elle est l'autorité la plus haute qui soit, puisque Dieu y parle, soit par les prophètes, soit par lui-même, soit par les apôtres. Augustin, qui ne recule pas devant les expressions lyriques, dira que l'Écriture est un firmament étendu par Dieu au-dessus de nos têtes : « *Quis nisi tu, Deus noster, fecisti nobis firmamentum auctoritatis super nos in Scriptura tua divina* »[5]?

Nous heurtons-nous dans la sainte Écriture à quelque énoncé qui nous déconcerte, nous n'avons pas le droit de penser : L'auteur de ce livre n'a pas dit vrai. Nous devons penser : La faute en est au ma-

1. *Civ. Dei*, XVII, 6.
2. *De doctr. chr.* I, 41.
3. *Ibid.* II, 10.
4. *Ibid.* 9.
5. *Conf.* XIII, 16. Cf. *ibid.* 44 : « O homo, nempe quod Scriptura mea dicit, ego dico. » *Enarr. in ps.* CXIII, 1, 3. Augustin cite un texte de saint Paul et il ajoute : « Quid vultis amplius, fratres dilectissimi? Certe manifestum est, non humana suspicione, sed apostolico id est divino et dominico magisterio : Deus enim loquebatur in eis. »

nuscrit, ou à la traduction [1], ou à notre intelligence. Quoi qu'ait écrit l'auteur sacré, prophète, apôtre ou évangéliste, nous ne pouvons douter que ce soit la vérité : « *Non licet dubitare quod verum sit* », sous peine de ruiner l'autorité des saintes Écritures, et d'aboutir à ce qu'il n'y ait plus une seule de leurs pages qui s'impose à l'impéritie humaine [2]. Nous n'accepterons pas davantage que les auteurs sacrés aient pu se contredire les uns les autres, car ils parlent d'une seule et même bouche [3]. Moins encore qu'ils aient pu mentir [4]. L'Écriture authentique est établie comme dans une chaire sublime : toute intelligence fidèle et religieuse s'y doit assujettir [5].

Pour déterminer quels sont les livres canoniques, on suivra l'autorité de la pluralité des Églises catholiques : « *Ecclesiarum catholicarum quamplurium auctoritatem sequatur* », étant bien entendu que cette pluralité compte dans ses rangs les Églises qui ont un siège apostolique (c'est-à-dire dont la succession épiscopale remonte à un apôtre), ou qui ont reçu une lettre apostolique (deux indices qui présumeront de l'origine apostolique du canon des dites Églises). Donc, auront leur place dans le ca-

1. La traduction latine s'entend, car Augustin attribue une sorte d'inspiration aux Septante. PESCH, p. 121-122.

2. *Contra Faustum*, XI, 5.

3. *Ibid.* 6. *De perfect. iustit.* 38.

4. *Epistul.* XXVIII, 3. Cf. *Epistul.* XL, 3; LXXXII, 5 et 7; CXLVII, 14 et 40.

5. *Contra Faustum*, XI, 5 : « Distincta est ad posteriorum libris excellentia canonicae auctoritatis..., tamquam in sede quadam sublimiter constituta est, cui serviat omnis fidelis et pius intellectus. » *De mor. Eccl. cath.* 12 : « Audiamus oracula, nostrasque rationculas divinis submittamus affatibus ». *De peccat. mer.* I, 26 : « Auferatur ergo dubitatio : iam Dominum audiamus, non suspiciones conjecturasque mortalium. »

non, d'abord les livres reçus par l'unanimité des Églises, ensuite les livres reçus par la pluralité des Églises y compris les Églises à siège apostolique[1]. Le criterium de canonicité ainsi établi, les livres canoniques, les « saints livres ecclésiastiques [2] », sont « les livres catholiques », en ce sens qu'ils sont les livres que reçoit et que retient l'Église répandue dans l'univers [3].

Si, dit Augustin aux Manichéens, vous voulez suivre l'autorité des Écritures (elle est préférable à toute autorité, en effet, puisqu'elle est divine), vous devez suivre l'autorité des Écritures authentiques, c'est-à-dire des Écritures qui se sont conservées jusqu'à ce jour dans l'univers entier, et que l'univers entier a reçues, depuis le temps de la présence historique du Christ, par le ministère des apôtres, transmises qu'elles ont été dans les Églises où les apôtres ont siégé et par une continuité qui se vérifie dans la succession bien établie des évêques. L'authenticité donc se prouve historiquement, comme l'Église, et par un argument historique dans lequel l'autorité de l'Église n'intervient pas [4].

1. *De doctr. chr.* II, 12.
2. *Ibid.* 49.
3. *Contra Faustum*, XXIII, 9 : « Hoc ostendat (Faustus) non ex quibuscumque litteris, sed ecclesiasticis, canonicis, catholicis. Aliae quippe apud nos non habent ad has res ullum pondus auctoritatis : ipsae sunt enim, quas recipit et tenet Ecclesia toto orbe diffusa. » Pour le canon reçu par A. voyez *De doctr. christ.* II, 8.
4. *Contra Faust.* XXXIII, 9. Cf. *ibid.* XI, 2 : « Quam libri a te prolati originem, quam vetustatem, quam seriem successionis testem citabis? » *Ibid.* XIII, 5 : « Nostrorum librorum auctoritas tot gentium consensione per successiones apostolorum episcoporum conciliorumque roborata... » *Contra advers. leg. et prophet.* I, 39 : « Sane de apocryphis iste posuit testimonia, quae sub nominibus apostolorum Andreae Ioannisque conscripta sunt. Quae si illorum essent, recepta essent ab Ecclesia, quae ab illorum temporibus per episcoporum successiones certissimas usque ad nostra et deinceps tempora perseverat. »

Toutefois, la canonicité d'un livre étant garantie par les apôtres, la non-canonicité d'un apocryphe est prononcée par l'Église, et l'autorité de l'Église intervient alors, non dans l'établissement, mais dans la défense du canon. La Providence procure par l'Esprit saint que des Évangiles soient écrits ; elle donne, par exemple, à saint Marc et à saint Luc, qui ne sont point apôtres, l'autorité pour écrire leurs Évangiles : d'autres viendront ensuite qui écriront sur les actes du Seigneur ou des apôtres, mais ceux-là seront écartés, pourquoi ? parce que l'Église n'aura pas eu foi en eux et aura refusé de recevoir leurs écrits dans l'autorité canonique des saints livres [1]. L'Église maintient ainsi le canon apostolique, en écartant les livres sans autorité qu'on y voudrait subrepticement introduire.

Subsidiairement donc elle confirme le canon qu'elle a reçu des apôtres, elle le confirme comme elle confirme la foi qu'elle a reçue aussi des apôtres. Augustin ne s'est-il pas contredit, quand il a énoncé ailleurs non sans quelque hyperbole qu'il ne croirait pas à l'Évangile, s'il n'y était porté par l'autorité de l'Église ? « *Ego vero Euangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas* » [2].

Nous supposerons acquis que, pour Augustin, dans le plan d'une logique rigoureuse, l'autorité de l'Église ne fait pas l'autorité de l'Évangile, et, si elle la confirme, ce n'est qu'autant qu'elle ne dépend pas elle-même de l'Évangile. En d'autres termes, l'auto-

1. *De cons. euangel.* I, 2. *De serm. Domini in monte*, I, 65 : « Cui scripturae licet nobis non credere, non est enim in catholico canone. »

2. *Contra epistul. Fundant.* 5. Cf. DE MONDADON, « Bible et Eglise », *Recherches*, 1911, p. 233-238.

rité invoquée ici de l'Église est l'autorité de fait, non l'autorité de droit divin : cette autorité de fait s'oppose à celle des Manichéens, l'une robuste, l'autre misérable [1]. Le texte d'Augustin nous place dans l'hypothèse d'un manichéen qui vient dire à un catholique : Je vais prouver le Manichéisme par l'Évangile. A quoi le catholique ripostera : Je crois à l'Évangile parce que l'Église m'a dit : Crois à l'Évangile. Or, cette même Église, avec la même autorité, me dit : Ne crois pas au Manichéisme.

L'autorité de l'Écriture est si bien indépendante de l'autorité de l'Église, qu'il nous sera loisible d'invoquer l'Écriture seule, quand nous aurons à controverser contre des hérétiques qui déclinent l'autorité de l'Église et en appellent à la seule Écriture [2]. Défendons-nous contre les Ariens la foi trinitaire, nous recourons à l'Écriture, d'abord. Nous nous appliquons à faire reconnaître par ces raisonneurs obstinés un point dont ils ne puissent douter. Nous les ramenons ainsi au symbole de l'Église. Ils sentent alors combien salutaire est dans la sainte Église le régime de l'autorité, qui garantit

1. Rapprochez dans le même développement du *Contra ep. Fund.* : « Ipsi Euangelio catholicis praedicantibus credidi... Ego me ad eos teneam quibus praecipientibus Euangelio credidi. » Et *ibid.* 9 : « Si Scripturis credendum est, cur non his potius credam quae robustissima auctoritate firmatae sunt? » Cf. *De mor. Eccl. catholicae*, I, 61 : « Egone de illa (Scriptura), quam constanter latissime divulgatam video et Ecclesiarum per totum orbem dispersarum contestatione munitam, dubitabo miser? » *Quaest. euang.* II, 2 : « Dominus de navicula docet turbas..., Dominus de auctoritate Ecclesiae docet gentes. »

2. Voyez *Collatio cum Maxim.* 1, 4, 20, 25. Rapprochez *Epistul.* CV, 14 : « In Scripturis discimus Ecclesiam. Has Scripturas communiter habemus.., » *Ibid.* 17 : « Ecce Scripturae communes... » *Contra Maximin.* II, XXIV, 14 : « His... testimoniis, quae omnia quaerere et colligere longum est, si pacifice acquiescas, eris (quod orare et optare te dicis) divinarum Scripturarum discipulus, ut de tua fraternitate gaudeamus. » Cf. *Contra Crescon.* I, 37. *Contra Faustum*, XXIII, 5.

les fidèles de la témérité désordonnée et de la fausseté nocive de l'opinion [1].

*
* *

Pour que l'Écriture fût la règle exclusive et décisive du fidèle, il faudrait que l'Écriture fût claire en tout. L'exégète se trouvera maintes fois en présence de textes dont la signification sera pour le moins ambiguë. Sans doute l'ambiguïté du texte sacré peut tenir à ce que nous l'avons mal entendu d'abord. Si, cependant, le texte examiné attentivement demeure obscur, l'exégète s'en rapportera à la règle de foi que lui offrent les textes clairs de l'Écriture et l'autorité de l'Église : « *Consulat regulam fidei quam de Scripturarum planioribus locis et Ecclesiae auctoritate percepit* » [2].

La *regula fidei* a pour expression première le symbole baptismal, que les fidèles savent par cœur, et dans lequel sont énoncés en quelques mots les éléments de ce qu'ils doivent croire. Ces quelques mots ont été choisis pour évincer les erreurs des hérétiques, auxquels la divine miséricorde a résisté et résiste grâce aux hommes spirituels, les évêques, qui ont mérité, non seulement de recevoir et de croire

1. *De Trinitate*, I, 4.

2. *De doct. chr.* III, 2. — Dorner, p. 241-242, voudrait que A. ait professé que l'Ecriture se suffit à elle-même. On pourrait le croire à lire un texte comme *De util. cred.* 13 : « Quicquid est, mihi crede, in Scripturis... » Et encore *De doctr. christ.* III, 37-39. Il n'en est pas moins constant d'autre part que l'interprétation de l'Ecriture est astreinte à la *regula fidei* de l'Eglise. Cela est dit très fortement, *De Gen. ad litt. imp. lib.*, 1 : « Quaerendi dubitatio catholicae fidei metas non debet excedere Et quoniam multi haeretici ad suam sententiam. quae praeter fidem est catholicae disciplinae, expositionem Scripturarum divinarum trahere consueverunt, ante tractationem huius libri catholica fides breviter explicanda est. »

la foi catholique dans ce peu de mots, mais encore, Dieu aidant, de l'entendre et de la défendre en l'exposant [1].

Dans le symbole les fidèles ont la règle de leur foi, règle brève et grande, brève par sa rédaction, grande par ses affirmations [2]. Le symbole est leur *confessio* [3]. L'évêque d'Hippone insinue que le symbole baptismal est le même dans toutes les Églises de la *Catholica* [4].

Le symbole n'est pas une source de la foi, il n'en est qu'un résumé : il ne contient, en effet, pas un article qui ne soit dans l'Écriture : « *Quidquid enim in symbolo audituri estis in divinis sacrarum Scripturarum litteris continetur* » [5].

Le symbole baptismal ne contient pas toute la foi de l'Église, car des articles de la foi fondés sur l'Écriture n'y sont pas énoncés, que l'Église croit et professe cependant [6]. Ainsi, les trois personnes de la Trinité étant distinctes et opérant comme séparément, la Trinité n'est pas pour autant séparable : elle est inséparable en l'unité de Dieu. Cela, pour n'être pas dit dans le symbole baptismal, n'en appartient pas moins à la foi catholique [7].

1. *De fide et symb.* 1. Ce discours est prononcé par A. en 393 devant le concile d'Hippone. A. est simple prêtre. On comprend alors l'hommage aux évêques à qui appartient l'ordinaire prédication, *tractatio*.

2. *Sermo* LIX, 1 ; « Symbolum didicistis ubi est regula fidei vestrae brevis et grandis, brevis numero verborum, grandis pondere sententiarum. » Rapprocher *Serm.* CCXII, 1 ; CCXIV, 1-2 ; CCXV, 1. *De agone chr.* 15. *In Ioa. tract.* XCVIII, 5. *De gestis Pelagii*, 4. *De octo Dulcitii quaest.* III, 2. *Tract. inedit.* I, 2. (Ces *Tract. inediti* sont ceux qu'a publiés Dom G. Morin, 1917).

3. *Enchiridion*, XCVI.

4. *Epistul.* CCXIV, 2. *De gestis Pelag.* 4.

5. *Sermo* CCXII, 2. *De symb.* 1.

6. *De baptismo*, III, 19.

7. *Sermo* LII, 2.

Autre exemple : les Sabelliens suppriment en Dieu la distinction des personnes, dans lesquelles ils ne voient que des *nomina diversa* d'une seule et unique personne : les Ariens acceptent la génération du Fils, ils nient l'égalité du Père et du Fils : entre ces deux erreurs est la vérité, que nous Catholiques nous professons :

Nos, id est catholica fides, veniens de doctrina apostolorum, plantata in nobis, per seriem successionis accepta, sana ad posteros transmittenda, inter utrosque id est inter utrumque errorem tenuit veritatem [1].

A ces exemples pris de la doctrine de la Trinité, on joindra celui-ci pris à la christologie. Le Christ est Verbe, esprit et chair, il est Dieu et homme, il est vrai Dieu et vrai homme, rien n'est faux dans l'humanité pas plus que dans la divinité. Ces affirmations valent contre les Manichéens, qui supposent que le Christ n'a qu'une humanité apparente : contre eux nous affirmons la perfection des deux natures dans l'incarnation, affirmations qui débordent celles du symbole baptismal, sans laisser d'être la doctrine catholique :

Audi ergo totum quod dico ego, id est quod dicit catholica fides, quod dicit fundatissima et serenissima veritas [2].

La prière pour les défunts est légitimée par le livre des Macchabées (II *Mac.* II, 43) ; elle n'aurait

1. *In Ioa. tract.* XXXVII, 6.
2. *Sermo* CCXXXVII, 3. Cf. *In Ioa. tract.* XXXVI, 2 : « Alii sic, alii sic, utrique in errore. Catholica autem fides, ex utroque verum tenens quod tenet et praedicans quod credit, et Deum Christum intellexit et hominem credidit : utrumque enim scriptum est et utrumque verum est... »

pas cette justification scripturaire, elle serait justifiée par l'autorité de l'Église universelle, qui pratique en effet la prière pour les défunts, et qui va jusqu'à insérer la recommandation des morts dans les prieres que l'officiant prononce à l'autel du Seigneur [1].

L'opuscule dans lequel Augustin s'exprime de la sorte est de 421 : on pourrait soupçonner Augustin d'avoir donné à ce lieu théologique plus de valeur à mesure que s'est développée la controverse pélagienne. En fait, bien avant 412, il y recourt, ainsi dès 400, dans le *De baptismo contra Donatistas,* au sujet du baptême des petits enfants. La coutume de baptiser des enfants incapables de croire de cœur ni de professer des lèvres, est une coutume de l'Eglise universelle, et que l'Église universelle n'a pas instituée, mais reçue : « *Quod traditum tenet universitas Ecclesiae* » [2]. Or, poursuit Augustin, ce qu'observe l'Église universelle. et dont on peut démontrer que ce n'a pas été institué par des conciles, mais bien observé de tout temps, cela ne peut avoir été reçu que de l'autorité apostolique [3].

Augustin recourt à la même autorité pour justifier la doctrine de la validité du baptême des hérétiques contestée jadis par saint Cyprien, tandis qu'elle était défendue par Rome. Sans doute, ce point de doctrine n'était pas, au temps de Cyprien, éclairci comme il l'a été ensuite; néanmoins, au temps de

1. *De cura pro mort. ger.* 3 : « Sed et si nusquam in Scripturis veteribus omnino legeretur, non parva est universae Ecclesiae quae in hac consuetudine claret auctoritas, ubi in precibus sacerdotis quae Domino Deo ad eius altare funduntur locum suum habet etiam commendatio mortuorum. »
2. *De bapt.* IV, 30.
3. *Ibid.* 31.

Cyprien, la coutume était observée par l'Église de ne pas réitérer le baptême administré par les hérétiques ou les schismatiques : « *Saluberrimam consuetudinem tenebat Ecclesia* »[1]. Et je crois, poursuit Augustin, que cette très salutaire coutume remonte à la tradition apostolique, comme bien des choses, qu'on ne trouve pas écrites dans les lettres des apôtres, ni édictées dans les conciles postérieurs, sont tenues pour des institutions des apôtres, parce qu'elles sont reçues dans l'Église universelle :

Quam consuetudinem credo ex apostolica traditione venientem — sicut multa quae non inveniuntur in litteris eorum, neque in conciliis posteriorum, et tamen quia per universam custodiuntur Ecclesiam, nonnisi ab ipsis tradita et commendata creduntur[2].

Une théorie de la tradition s'affirme là, à savoir que des règles impliquant un article de foi sont reçues dans l'Église universelle : si on ne prouve pas qu'elles sont l'institution d'un concile plénier, on doit inférer de l'universalité de leur réception qu'elles sont de la seule autorité capable de s'imposer à toute l'Église, l'autorité apostolique. Augustin s'exprime avec la même netteté dans une lettre datée de 400 environ :

Illa autem, quae non scripta sed tradita custodimus, quae quidem toto terrarum orbe servantur, datur intellegi vel ab ipsis apostolis, vel plenariis conciliis, quorum

1. *De bapt.* II, 12.
2. *Ibid.* Mêmes expressions, *ibid.* V, 31 : « Consuetudo illa... ab eorum traditione exordium sumpsisse credenda est, sicut sunt multa quae universa tenet Ecclesia, et ab hoc ab apostolis praecepta bene creduntur, quamquam scripta non reperiantur. » Rapprochez *Epistul.* XXXVI, 24.

est in Ecclesia saluberrima auctoritas, commendata atque statuta retineri [1].

Il peut arriver qu'une tradition, présumée apostolique, ne s'impose pas avec une telle certitude qu'on ne puisse de bonne foi la contester : le cas est celui de Cyprien dans la controverse sur la validité du baptême des hérétiques.

Augustin, que nous verrons toujours infiniment respectueux de la mémoire de saint Cyprien, l'excuse en disant que les défenseurs de la validité n'apportaient pas des raisons suffisantes à émouvoir la grande âme de l'évêque de Carthage : l'on comprend donc que cet homme très grave n'ait pas désavoué des raisons qu'il estimait n'être pas réfutées, qu'il ignorait n'être pas fondées. Cyprien était troublé quand il considérait qu'une coutume universelle et très ferme (*universalem robustamque consuetudinem*) lui donnait tort ; il s'enfermait dans la prière, demandant à Dieu de lui découvrir ce que plus tard un concile plénier a vu (*quod postea plenario concilio visum est*) ; finalement, il s'en tenait à l'attitude de

1. *Epistul.* LIV, 1. Augustin donne, comme exemples d'institutions reçues dans toute l'Église, la célébration des anniversaires de la passion, de la résurrection, de l'ascension du sauveur, et de la descente du saint Esprit, « et si quid aliud tale occurrit quod servatur ab universa quacumque se diffundit Ecclesia ». — Comme exemple de choses que l'on sait avoir été instituées par des conciles postérieurs aux apôtres, Augustin cite la fixation du jour de Pâques au dimanche, contre les Quartodécimans. *Epistul.* LV, 27. — Dans *Epistul.* CLXIV, 6 en 415, Augustin mentionne que l'on croit dans presque toute l'Église qu'Adam a été délivré des enfers par le Sauveur, quand le Sauveur descendit aux enfers : « Quod eum inde solverit Ecclesia fere tota consentit. » Or cette croyance n'est pas fondée sur l'Écriture. Dirons-nous qu'elle est une tradition apostolique non écrite? Augustin ne l'ose pas : « Quod eam non inaniter credidit credendum est, undecumque hoc traditum sit, etiamsi canonicarum Scripturarum hinc expressa non proferatur auctoritas. » Nous conclurons qu'il est des croyances presque universelles, dont Augustin présume qu'elles ne sont point vaines, sans pouvoir dire d'où elles viennent.

ses prédécesseurs, à leur décision, à leur autorité [1].

Augustin, quand il analyse ainsi la pensée de Cyprien, lui prête des hésitations qu'il n'a pas eues, car on ne saurait dire que l'évêque de Carthage ait adopté le sentiment de ses prédécesseurs par une sorte de lassitude d'examen, « *in quo tamquam lectulo auctoritatis quasi fessus acquieverit* » [2]. Mais Augustin décrit une procédure : une coutume universelle existe, on en vient à la contester pour des raisons spécieuses qui ne sont pas tout de suite réfutées, la question demeure un temps obscure et les Églises partagées, vient un concile plénier qui fait la lumière et l'unanimité.

Le concile plénier auquel pense Augustin ne saurait être seulement un concile plénier de toute l'Afrique, puisque l'erreur de saint Cyprien était partagée par son concile d'Afrique : Augustin pense nécessairement à un concile de toute la *Catholica* [3]. Pareil concile a pour rôle, dans le cas de Cyprien, de confirmer la coutume universelle et antique. Augustin parle des hommes très saints et très doctes « *per quos postea factum est ut antiqua illa consuetudo etiam plenario concilio firmaretur* » [4]. Il se félicite d'être d'un temps où tous sont édifiés sur l'antiquité de cette coutume et sur le concile plénier qui l'appuie, « *nos antiquitate ipsius consuetudinis et plenarii postea concilii auctoritate fir-*

1. *De bapt.* II, 13.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.* 14, Augustin note que Cyprien s'est arrêté à la décision d'Agrippinus et du concile d'Afrique, et il ajoute qu'il aurait invoqué mieux encore la décision d'un concile transmarin ou d'un concile universel, si de son temps pareille decision eut existé : « (Ostendit) multo magis se fuisse commemoraturum si quod de hac re transmarinum vel universale concilium factum esset. » Augustin oublie que le pape Etienne avait prononcé.
4. *De bapt.* IV, 7.

*mati* »[1]. La vérité est mise en lumière et revêtue de l'autorité et de la force d'un concile plénier, « *non solum inventa est, sed etiam ad plenarii concilii auctoritatem roburque perducta* »[2]. L'évêque, qui a contesté de bonne foi la vérité quand elle était obscure encore, n'a plus qu'à se rendre à l'autorité d'un concile de l'Église universelle qui l'a tirée au clair et qui doit être préféré à un concile particulier : « ... *huic esse universae Ecclesiae posterius concilium praeponendum* »[3].

Un évêque, fût-il saint Cyprien, peut se tromper. Un évêque, dans ce qu'il a écrit, peut être repris par un plus sage que lui, par un plus compétent; il peut être repris par l'autorité plus grave, plus docte, plus prudente, d'autres évêques; les conciles ont mission de redresser ce qui d'aventure a pu dévier de la vérité. Les conciles mêmes, qui se tiennent provinces par provinces, doivent céder sans hésiter à l'autorité des conciles pléniers qui se réunissent de tout l'univers chrétien. Et ces conciles pléniers eux-mêmes peuvent être amendés par des conciles pléniers subséquents, quand ce qui était clos s'ouvre et ce qui était caché se fait connaître. L'important est de n'entraver pas ce développement de la vérité, par de l'orgueil, par de l'arrogance, par de l'envie, mais de mettre en tout l'humilité sainte, la paix catholique, la charité chrétienne[4].

1. *Ibid.* 8. Cf. *ibid.* 12.
2. *Ibid.* II, 14.
3. *Ibid.* : « Nam et concilia posteriora apud posteros praeponuntur et universum partibus semper iure optimo praeponitur. »
4. *Ibid.* II, 4 : « Quis autem nesciat sanctam Scripturam canonicam... omnibus posterioribus episcoporum litteris ita praeponi ut de illa omnino dubitari et disceptari non possit, utrum verum vel utrum rectum sit quidquid in ea scriptum esse constiterit? Episcoporum autem litteras... et per sermonem forte sapientiorem

Donc, d'une part, des « *concilia quae per singulas regiones vel per provincias fiunt* », comme pourra être un concile des évêques de Numidie, ou un concile de Carthage, conciles qui n'engagent qu'eux-mêmes ; d'autre part, des « *concilia plenaria* », dont l'autorité ne se distingue pas de celle de la *Catholica* et auxquels doivent céder toujours les conciles particuliers, comme en fait foi l'Afrique catholique instruite par l'expérience de saint Cyprien. On a vu là, en effet, que des évêques peuvent être en désaccord sur un point de doctrine, si bien que les décisions de leurs conciles s'opposent de pays à pays, « *ut diu conciliorum in suis quibusque regionibus diversa statuta nutaverint* », jusqu'au jour où la controverse est tranchée par un concile plénier, « *plenario totius orbis concilio* » [1]. Les décisions d'un concile plénier sont traitées par Augustin de « *universae Ecclesiae statuta* » [2], de « *universi orbis auctoritas* » [3], de « *universalis Ecclesiae consensio* » [4], de « *universae*

cuiuslibet in ea re peritioris, et per aliorum episcoporum graviorem auctoritatem doctioremque prudentiam et per concilia licere reprehendi, si quid in eis forte a veritate deviatum est; et ipsa concilia quae per singulas regiones vel provincias fiunt plenariorum conciliorum auctoritati quae fiunt ex universo orbe christiano sine ullis ambagibus cedere; ipsaque plenaria saepe priora posterioribus emendari, cum aliquo experimento rerum aperitur quod clausum erat et cognoscitur quod latebat. » — Quand le concile de Carthage réunit les évêques de toutes les provinces africaines, il s'appelle *plenarium Africae concilium*. *Epistul.* LXIV, 4. (Cette lettre est de 401). Les donatistes usent de même du terme de *plenarium concilium* pour qualifier, par exemple, leur concile de Bagaï de 394. *Epistul.* LI, 2. *Contra ep. Parm.* III, 29. Voilà pourquoi Augustin précise et dit *plenaria concilia quae fiunt ex universo orbe christiano*. Il dit ailleurs *plenarium totius orbis concilium, conciliorum catholicum orbis terrarum*. T. SPECHT, *Die Lehre von der Kirche nach dem h. Augustin* (1892), p. 315, rapproche l'expression augustinienne *Ecclesia plenaria et catholica*.

1. *De bapt.* I, 9.
2. *Ibid.* II, 2.
3. *Ibid.* 5.
4. *Ibid.* VII, 102.

*Ecclesiae concordissima auctoritas* »[1]. Le concile plénier qui a fixé la doctrine baptismale n'est pas nommé par Augustin. Mais, parlant du concile de Nicée, Augustin qualifiera son autorité en termes pareils : dans le concile de Nicée, dira-t-il, les Pères catholiques ont confirmé le consubstantiel contre les Ariens hérétiques par l'autorité de la vérité et la vérité de l'autorité[2]. Augustin voit dans le concile plénier une représentation adéquate de la *Catholica :* il ne pose pas comme condition de l'autorité du concile sa réception subséquente par la *Catholica,* du moins cette hypothèse n'est pas considérée.

L'autorité souveraine d'un concile plénier ne fait pas la vérité, elle la dégage seulement des controverses et elle confirme la foi traditionnelle. Toute controverse crée de la confusion, on ne s'en dégage le plus souvent que par de longues tractations et des conférences d'évêques, par quoi on arrive enfin à la déclaration du concile plénier qui éclaire et manifeste la vérité. Augustin insiste sur cette élaboration difficultueuse, qui est la justification de Cyprien, qui a l'avantage aussi de souligner le rôle subordonné et préparatoire des conciles moindres, à l'encontre de la quasi-souveraineté que Cyprien attribuait à son concile de Carthage.

Une fois la vérité manifestée par un concile plénier, la liberté de la controverse est épuisée. Il se peut que l'Écriture ne dise mot sur le point de doctrine qui a donné lieu à controverse, mais l'Église n'est pas douteuse qui est démontrée par l'Écriture,

1. *Ibid.* II, 5.

2. *Contra Maxim. arian.* II, XIV, 3 : « Hoc est illud homousion quod in concilio Nicaeno adversus haereticos Arianos a catholicis patribus veritatis auctoritate et auctoritatis veritate firmatum est. »

et nous ne saurions être trompés en nous soumettant à ce que décide l'Église. Augustin écrit : « *Hoc per universam Catholicam quae toto orbe diffunditur observari placuit quod tenemus* »[1]. Et il ajoute :

Proinde, quamvis huius rei certe de Scripturis canonicis non proferatur exemplum, earumdem tamen Scripturarum etiam in hac re a nobis tenetur veritas, cum hoc facimus quod universae iam placuit Ecclesiae quam ipsarum Scripturarum commendat auctoritas, ut, quoniam sancta Scriptura fallere non potest, quisquis falli metuit huius obscuritate quaestionis, eamdem Ecclesiam de illa consulat quam sine ulla ambiguitate sancta Scriptura demonstrat[2].

Quand nous acceptons ce que l'Église universelle a décidé, « *quod universae iam placuit Ecclesiae* », nous ne devons pas craindre d'être trompés : l'Église universelle s'exprime par sa *regula fidei*, par sa *consuetudo* universelle, et, en cas de controverse, par ses *plenaria concilia*[3]. Quiconque craint d'être trompé, qu'il consulte l'Église, pour se régler sur elle. — Car sitôt que la doctrine de la foi catholique est manifestée, quiconque y résiste et refuse de sacrifier le sentiment qu'il tenait jusque-là, est un hérétique[4]. Dans les questions qui n'ont pas été tranchées, délimiter l'hérésie est difficile[5] : là où la *catholica veritas* est tirée au clair, il n'y a plus d'hésitation. L'Église tolère bien des choses, mais pas ce qui est contre la foi[6].

1. *Contra Crescon.* I, 38.
2. *Ibid.* 39.
3. *De bapt.* IV, 20.
4. *Ibid.* 23 : « Istum nondum haereticum dico, nisi manifestata sibi doctrina catholicae fidei resistere malucrit et illud quod tenebat elegerit. »
5. *Epistul.* CCXXII, 2.
6. *Epistul.* LV, 35 : « Ecclesia Dei... multa tolerat, et tamen quae sunt

Cette déclaration très formelle du *Contra Cresconium* (en 406) est-elle en contradiction avec la déclaration du *De baptismo* (en 400), par laquelle Augustin énonce que les conciles pléniers s'amendent les uns les autres? D'une part, nous sommes assurés de tenir la vérité quand nous faisons « *quod universae iam placuit Ecclesiae* »; d'autre part, « *ipsa plenaria* (*concilia*) *saepe priora posterioribus emendari, cum aliquo experimento rerum aperitur quod clausum erat et cognoscitur quod latebat* ». Reuter nous dit : Un concile plénier corrige un concile plénier antérieur, comme un concile plénier corrige un concile régional; ils ne sont pas plus définitifs et infaillibles les uns que les autres[1].

Telle n'est pas la pensée d'Augustin.

Qu'on relise le texte du *De baptismo*, on y verra que les évêques qui ont dévié de la vérité peuvent être repris par les conciles régionaux, « *per concilia licere reprehendi* »; on y verra que les conciles régionaux doivent s'incliner sans ambages devant les conciles pléniers, « *plenariorum conciliorum auctoritati cedere* »; on y verra enfin que les conciles pléniers sont corrigés par des conciles pléniers subséquents, « *priora posterioribus emendari* ». C'est accordé. Mais quel sens Augustin donne-t-il à *emendari*?

Sans doute, Augustin, soumettant son livre *Contra duas epistulas Pelagianorum* au pape Boniface, lui demande de le corriger s'il le juge nécessaire : « *Ubi forsitan aliquid displicuerit, emendanda*

contra fidem vel bonam vitam non approbat, nec facit, nec facit. » *Sermo* CCXCIV, 20 : « Ferendus est disputator errans in aliis quaestionibus non diligenter digestis, nondum plena Ecclesiae auctoritate firmatis, ibi ferendus est error : non tantum progredi debet ut etiam fundamentum ipsum Ecclesiae quatere moliatur. »

1. H. Reuter, *Augustinische Studien* (1887), p. 341.

*constitui* » [1]. Mais, quand il s'agit d'un concile plénier, la pensée d'Augustin est plus nuancée : *emendari* signifie pour lui un développement, et il exprime ce développement en cette formule imagée : « *Aperitur quod clausum erat et cognoscitur quod latebat* ». Quand un évêque était repris par un concile régional, c'est qu'il y avait eu dans les lettres ou dans les discours de cet évêque quelque chose qui déviait de la vérité, déviait au sens du français se dévoyer, « *si quid a veritate deviatum est* ». Il n'est pas question pour un concile plénier de se dévoyer, de sortir de la vérité, pour y être ramené par un concile plénier subséquent : il est question seulement de ne pas voir ce qu'un concile subséquent verra, parce que la vérité enclose ou latente dans la foi reçue se dégage souvent grâce aux controverses qui éclatent, qui se poursuivent, qui aboutissent à leur terme nécessaire.

Augustin suggère ailleurs un exemple qui mérite d'être classique. Le Père et le Fils ont une seule et même substance, ce que nous disons d'un mot, le mot *hom(o)ousion*. Ce mot n'est pas scripturaire : c'est un mot que la foi de nos pères a créé, « (*verbum*) *quod tamen fides antiqua pepererat* », que le concile de Nicée a adopté, confirmé, « *quod in concilio Nicaeno... firmatum est* », et que la catholicité a défendu, « (*quod*) *catholicae fidei sanitate longe lateque defensum est* ». Si l'adoption de l'*hom(o)ousion* par le concile plénier de Nicée était provisoire, et si la formule du consubstantiel était réformable par un concile plénier subséquent, au sens où le veut Reuter, le concile de Rimini, qui avait certes toutes les apparences d'un concile plénier, était en droit d'amender le concile de Nicée et de substituer

1. *Contra duas ep. Pel.* I, 3.

l'homéisme au consubstantiel : or Augustin accuse le concile de Rimini d'impiété, d'hérésie, et d'avoir été asservi par un empereur hérétique, Constance II[1]. Le concile de Nicée est aux yeux d'Augustin, et en dépit de la nouveauté du mot *hom(o)ousion,* si parfaitement définitif, que les réfractaires à la doctrine nicéenne sont hérétiques : l'hérétique l'est-il provisoirement, en ce sens que son erreur puisse un jour, telle quelle, devenir la foi catholique?

La formule heureuse « *Aperitur quod clausum erat et cognoscitur quod latebat* », anticipe la pensée de Vincent de Lérins, comme le suggère tout de même Reuter[2], en refusant de s'arrêter à cette interprétation qui est pourtant la seule plausible. — Premièrement, en effet, Augustin reconnaît que l'enseignement de la religion crée quand il le faut des vocables nouveaux pour s'exprimer plus adéquatement. Si saint Paul condamne les mots nouveaux, remarquez qu'il ne condamne que les nouveautés profanes (I *Tim.* VI, 20) : « *Sunt enim et doctrinae religionis congruentes verborum novitates* », poursuit Augustin. Ainsi a été créé à Antioche le nom de Chrétiens pour les disciples du Seigneur; ainsi plus tard on a créé les mots *xenodochia, monasteria,* sans qu'on puisse douter que les choses que

1. *Contra Maxim. arian.* II, XIV, 3 : « Hoc est illud homousion, quod in concilio Nicaeno adversus haereticos arianos a catholicis patribus veritatis auctoritate et auctoritatis veritate firmatum est; quod postea in concilio Ariminensi, propter novitatem verbi minus quam oportuit intellectum, quod tamen fides antiqua pepererat, multis paucorum fraude deceptis, haeretica impietas sub haeretico imperatore Constantio labefactare tentavit. Sed post non longum tempus libertate fidei catholicae praevalente, posteaquam vis verbi sicut debuit intellecta est, homousion illud catholicae fidei sanitate longe lateque defensum est. »

2. Reuter, p. 340. Anticiper paraîtra sans doute insuffisant. Augustin a compris le développement incomparablement mieux que Vincent de Lérins.

ces mots désignent soient plus anciennes que ces mots, « *res ipsae et ante nomina sua erant* ». Pareillement, pour exclure l'impiété des Ariens hérétiques, on a forgé le mot ὁμοούσιος et l'on a dit que le Fils était ὁμοούσιος au Père : l'affirmation n'est pas neuve pour autant, puisque qui dit ὁμοούσιος ne dit pas autre chose que le texte *Ego et Pater unum sumus* (*Ioa.* x, 30)[1]. — Secondement, toute controverse de bonne foi suppose une incertitude à son point de départ, incertitude que la controverse en progressant élimine. Augustin pense à saint Cyprien quand il parle de la sorte, nous aurons l'occasion d'y revenir; nous tenons à dégager le principe appliqué là par Augustin, qui est que la vérité n'est ni claire de soi nécessairement, ni élucidée toujours d'un coup, dans le Catholicisme. Par là s'explique qu'il y ait des controverses entre évêques également catholiques, et qu'il y ait progrès dans l'élucidation de la vérité. S'agit-il de la validité du baptême des hérétiques, cette vue se vérifie pleinement :

Quomodo enim potuit ista res tantis altercationum nebulis involuta ad plenarii concilii luculentam illustrationem confirmationemque perduci, nisi primo diutius per orbis terrarum regiones multis hinc atque hinc disputationibus et collationibus episcoporum pertractata constaret? Hoc autem facit sanitas pacis, ut, cum diutius aliqua obscuriora quaeruntur et propter inveniendi difficultatem diversas pariunt in fraterna disceptatione sententias donec ad verum liquidum perveniatur, vinculum

1. *In Ioa. tract.* XCVII, 4 : « Adversus impietatem quoque Arianorum haereticorum novum nomen Patris homousion condiderunt, sed non rem novam tali nomine signaverunt. » *Contra serm. Arian.* 34 : « (Ariani) nos tamquam opprobrio novi nominis Homousianos vocant... Ecce quinos quasi macula novi nominis vocant Homousianos. »

permaneat unitatis, ne in parte praecisa remaneat insanabile vulnus erroris[1].

Augustin, qui n'a eu en vue qu'un cas, est un esprit trop sagace pour ne pas poser un principe qui s'applique à tous les cas possibles : on ne peut vraiment souhaiter une formule plus juste de la loi du développement des dogmes au sein du Catholicisme, que la formule qu'il donne là, et qu'il ramasse ailleurs dans ces quelques mots : « *Diligentius inquisita veritas docuit, quae post magnos dubitationis fluctus ad plenarii concilii confirmationem perducta est* »[2].

*
* *

L'autorité, dirons-nous par manière de récapitulation, est d'abord dans l'Écriture, éminemment dans l'Évangile où le Christ parle, le canon des Écritures étant authentiqué par les apôtres. La règle de notre foi est dans les textes clairs de l'Écriture et dans l'autorité de l'Église, laquelle a pour mission d'évincer les erreurs des hérétiques et de clarifier la vérité qu'elle conserve. Le symbole baptismal est un produit de cette œuvre d'élimination et de clarification de l'Église. La foi de l'Église universelle ou foi catholique est la foi des apôtres. Toute *consuetudo*, reçue dans l'Église universelle et dont on ne peut dire qu'elle a été instituée par un concile plénier, ne peut que remonter aux apôtres. Les conciles pléniers, devant l'autorité desquels doivent s'incliner les conciles particuliers, tranchent les controverses et fixent la doctrine en l'élucidant :

1. *De bapt.* II, 3.
2. *Ibid.* 12.

ce qui est décidé par les conciles pléniers peut être qualifié de ce que décide l'Église universelle (*quod universae placuit Ecclesiae*), et l'Eglise que nous recommande l'autorité des saintes Écritures ne saurait nous tromper. La foi d'autorité, puisée dans l'Écriture, puisée dans l'enseignement écrit ou non écrit des apôtres, c'est-à-dire dans la tradition, est donc confirmée et achevée par l'autorité de la *Catholica*[1].

Dieu, qui nous a donné son Église en voulant qu'elle soit catholique et se reconnaisse à sa catholicité, ne sépare pas la vraie foi de la vraie Eglise : « Dans la chaire de l'unité Il a placé l'enseignement de la vérité »[2]. Il n'est de saine doctrine que celle qui est catholique[3]. La certitude où nous sommes que les hérétiques sont dans l'erreur présuppose que l'Église est nécessairement dans la vérité. Des évêques pourront se tromper, des conciles régionaux pourront se tromper, des controverses pourront troubler les esprits : le remède à ces maux viendra de l'unité, et ce remède sera la vérité affirmée par

1. Les traits que nous venons de récapituler constituent une théorie de l'Église bien dans la ligne de Tertullien et de Cyprien, comme dit Loofs (*Leitfaden*, p. 370), qui ajoute (p. 374) que « même le principe catholique de la tradition ne lui est pas étranger ». On ne comprend pas qu'après cela le même Loofs écrive : « Une théorie claire fait ici défaut », et qu'il adopte la conclusion de Reuter, à savoir que, épiscopat, siège apostolique et sièges apostoliques, conciles relativement ou absolument pléniers, valant comme représentations de l'Église infaillible, il n'y a cependant aucune représentation infaillible de l'infaillible Église. Reuter, p. 358. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. II⁴, p. 85 et t. III³, p. 135-136, adopte la conclusion de Reuter.

2. *Epistul.* cv, 16 : « Quod (c'est-à-dire le schisme) usque adeo caelestis magister cavendum praemonuit, ut etiam de praepositi malis (les mauvais évêques) plebem securam faceret, ne propte illos doctrinae salutaris cathedra desereretur, in qua coguntur etiam mali bona dicere. Neque enim sua sunt quae dicunt, sed Dei, qui in cathedra unitatis doctrinam posuit veritatis. »

3. *Contra Faustum*, xx, 23 : « ... sanae doctrinae, quae sola catholica est. »

l'univers catholique avec la très robuste fermeté de son accord, « *unitatis potentior veritas et universalis medicina* »[1]. Quelles que soient les difficultés soulevées, « *in Ecclesia manebo securus* », parce que tout ce que l'universalité de l'Église croit ou observe est immuable et conforme à la vérité que Dieu garantit[2]. Dans son universalité, l'Église est parfaite et n'a aucune défaillance[3]. Elle a mission de réprouver l'erreur et d'anathémathiser les hérétiques[4]. Elle est l'infaillible conservatrice du dépôt de la foi[5]. Elle est cela grâce à l'assistance de Dieu dont elle est l'Église et qui habite en elle[6], Église du Dieu vivant, colonne et fondement de la vérité[7].

1. *De bapt.* III, 2.

2. *Ibid.* Rapprochez. *Quaest. euang.* II, 40 : « Iam facile est etiam illud videre, fieri posse ut quisque in Ecclesiae societate doctrinam integram veramque assequatur. » Reuter (p. 329) écrit tranquillement : « La déclaration *Extra Ecclesiam nulla salus* n'est nulle part (chez A.) complétée par cette autre : *Ecclesia errare non potest.* »

3. *De Gen. ad litt. imp.* 4. « Universaliter perfecta est et in nullo claudicat ».

4. *In Ioa. tract.* XXXIV, 2 : « Catholicae Ecclesiae recta fides improbat tale commentum et diabolicam doctrinam esse cognoscit... Improbemus itaque huiusmodi errorem, quem sancta ab initio anathematizavit Ecclesia. » *Tractat. inedit.* XI, 4 (p. 41-42) : « Ecce catholica fides, tamquam inter Scyllam et Caribdim navigans... Inter utrumque naviga, et rectum iter tene. Non enim sine causa Catholici orthodoxi nominati sunt : orthodoxon graece, latine rectum est. »

5. *Enarr.* XXX, 8. *Ibid.* LVII, 6 : « In ventre Ecclesiae veritas manet. Quisquis ab hoc ventre Ecclesiae separatus fuerit necesse est falsa loquatur... Ex veritatis ore agnosco Christum ipsam veritatem : ex veritatis ore agnosco Ecclesiam participem veritatis. »

6. *Enarr.* IX, 12 : « Ipse habitat in Sion, quod interpretatur speculatio, et gestat imaginem Ecclesiae quae nunc est... Ipsam quae nunc est Ecclesiam nisi Dominus inhabitaret, iret in errorem quemlibet studiosissima speculatio. » *In Ioa. tract.* XX, 3 : « Catholica fides hoc habet, firmata spiritu Dei in sanctis eius, contra omnem haereticam pravitatem. » *Sermo* CCXCIV, 17 : « Hoc est verum... Necesse est ut dicat... : premitur mole matris Ecclesiae... Hoc habet auctoritas matris Ecclesiae, hoc fundatus veritatis obtinet canon : contra hoc robur, contra hunc inexpugnabilem murum quisquis arietat, ipse confringitur... Sicut ego dico, et sicut mecum tota Ecclesia dicit... »

7. *Sermo* CCXIV, 11. *Enarr.* CXII, 1, 17. *De vera relig.* 20 : « Quae vera esse perspexeris tene, et Ecclesiae catholicae tribue. »

Elle est cela parce que, corps mystique du Christ, elle ne peut pas ne pas être gouvernée sur terre par le chef invisible qu'elle a dans le ciel[1], et qui ne l'abandonne pas[2], le chef qui nous commande de croire, pourvoyant à la protection de l'Église par les grands conciles et par les sièges apostoliques, comme aussi par une élite d'hommes spirituels et doctes armés d'une forte raison capable de répondre aux sophismes et aux insolences des hérétiques[3].

1. *De bapt.* VII, 102 : « Sed nobis tutum est... (id) fiducia securae vocis asserere quod, in gubernatione Domini Dei n stri et Salvatoris Iesu Christi, universalis Ecclesiae consensione roboratum est. » *Enarr.* LVI, 1 : « Corpus autem eius est Ecclesia, non ista, aut illa, sed toto orbe diffusa.. Tota enim Ecclesia constans ex omnibus fidelibus, quia fideles omnes membra sunt Christi, habet illud caput positum in caelis, quod gubernat corpus suum. » *De agone christiano*, 4 : « Nec enim decipi potest qui iam novit quid pertineat ad christianam fidem, quae catholica dicitur per orbem terrarum sparsa, et contra omnes impios et peccatores, neglegentes autem etiam suos, Domino gubernante secura. » *Contra duas epistul. Pelagian.* IV, 33 : « Domino miserante suamque Ecclesiam misericorditer gubernante, sic vigilavit catholica fides. » *De nupt. et conc.* I, 22 : « (Sacramenta) quae nulla haeretica novitas in Ecclesia Christi asserre vel mutare permittitur, regente atque iuvante capite totum corpus suum. »

2. *Sermo* CCCXLI, 5 : « Turbavit fratres infirmos Ecclesiae quaestio Arianorum, sed in Domini misericordia superavit catho ica fides : non enim deseruit ille Ecclesiam suam. Et si ad tempus turbavit eam, ob hoc turbavit ut semper supplicaret ei a quo in solida petra confirmaretur. »

3. *Epistul.* CXVIII, 32 : « Ille fidei imperator clementissimus (le Christ qui nous fait de la foi un précepte), et per conventus celeberrimos populorum atque gentium sedesque ipsas Apostolorum arce auctoritatis munivit Ecclesiam, et per pauciores pie doctos et vere spiritales viros copiosissimis apparatibus etiam invictissimae rationis armavit. Verum illa rectissima disciplina est, in arcem fidei quam maxime recipi inurmos, ut pro eis iam tutissime positis fortissima ratione pugnetur. »

## III

L'autorité étant ce que nous venons de voir dans la *Catholica*, le fidèle n'y est pas pour autant exproprié du droit de penser sa foi. A l'intérieur et à l'abri de l'autorité divine, la raison s'exerce et elle nous donne l'intelligence de notre foi : « *Intrans fide in sanctuarium Dei, intrans credendo, discis intellegendo* »[1]. Dans ce sens il faut entendre la maxime chère à Augustin que la foi précède l'intelligence[2].

Augustin ne se dissimule pas ce que le principe de la priorité de la foi sur l'intelligence, c'est-à-dire sur l'exercice de la raison, a de déconcertant pour l'homme qui n'a pas encore la foi. Tout homme veut comprendre, tandis qu'on ne peut pas dire que tout homme veut croire. Un homme me déclare : Je veux comprendre pour croire. Je lui réponds : Crois pour

1. *Sermo* XLVIII, 7. *De pecat. merit.* I, 29 : « Prius sanctarum Scripturarum auctoritatibus colla subdenda sunt, ut ad intellectum per fidem quisque perveniat. »

2. *In Ioa. tract.* XXIX, 16 : « Intellegere vis? Crede... Si non intellexisti, inquam, crede. Intellectus enim merces est fidei. Ergo noli quaerere intellegere ut credas, sed crede ut intellegas. » *Sermo* CXVIII, 1 : « Crede ut intellegas : praecedit fides, sequitur intellectus. » CXXXVII, 15 : « Intellectui fides aditum aperit, infidelitas claudit. » CXXXIX, 1 : « Sic credite ut mereamini intellegere : fides enim debet praecedere intellectum, ut sit intellectus fidei praemium. » Cf. *Tractat. inedit.* XI, 4 (p. 41). — Même théorie déjà dans le *De libero arbitrio*, II, 6, et dans le *De vera religione*, 14, écrits antérieurs à la prêtrise d'Augustin.

comprendre, selon la doctrine même d'Isaïe : *Nisi credideritis, non intellegetis* (*Is.* VII, 9)[1]. Nos deux exigences sont-elles donc contradictoires et inconciliables? Nullement.

Ergo ex aliqua parte verum est quod ille dicit : Intellegam ut credam, et ego qui dico sicut dicit propheta : Immo crede ut intellegas. Verum dicimus. Concordemus. Ergo intellege ut credas, crede ut intellegas. Breviter dico quomodo utrumque sine controversia accipiamus. Intellege ut credas verbum meum : crede ut intellegas verbum Dei[2].

Ce qui revient à dire que l'homme qui ne croit pas encore peut exiger d'être amené à la foi par la voie de la raison, c'est-à-dire par l'examen des raisons de croire à l'autorité divine[3], et par la critique des difficultés d'y croire[4]. Arrivé à la foi, il s'exercera à comprendre ce qu'il croit, exercice dont Augustin s'est complu à affirmer la légitimité, pour répondre aux Manichéens qui s'opposaient au Catholicisme comme une science, pour réagir aussi contre les Catholiques enclins à suspecter l'intelligence, nous dirions aujourd'hui, — mais Augustin n'emploie pas ce mot[5], —la théologie.

1. *Sermo* XLIII, 4 et 7. Le texte cité d'Isaïe répond au grec des Septante.

2. *Ibid.* 9.

3. Rapprochez *Enarr.* CXVIII, XVIII, 3 : « Quamvis enim nisi aliquid intellegat nemo possit credere in Deum, tamen ipsa fide qua credit sanatur ut intellegat ampliora. Alia sunt enim quae nisi intellegamus non credimus, et alia sunt quae nisi credamus non intellegimus. » Donc la connaissance naturelle de Dieu est un acte d'intelligence prealable à la foi. De même pour la raison de croire que nous trouvons dans le fait des propheties, *Contra Faustum*, XII, 46. Rapprochez *Sermo* CV, 2.

4. *Epistul.* CLXXXIV, 4. *Contra Fortunat. disput.* 19.

5. Le mot *theologia* désigne chez Varron la mythologie qui est laissée aux poètes, la physique ou interprétation naturaliste de la mythologie qui est la création des philosophes, la science des *sacra*

Consentius est de ces Catholiques. Il a écrit sur la Trinité et l'Incarnation des livres qu'il a soumis à l'évêque d'Hippone, et dans lesquels ce dernier a relevé des conjectures fort erronées sur la nature de Dieu. Dans une lettre que nous possédons, Consentius remercie Augustin de ses critiques, et, s'empressant d'y déférer, il passe le but jusqu'à énoncer que décidément dans les choses divines la vérité doit être demandée à la foi, non à la raison, et que quand il s'agit de Dieu on doit s'en tenir à l'autorité des saints, entendez des saints Livres : « *Non tam ratio requirenda de Deo quam auctoritas est sequenda sanctorum* ». Si, en effet, on arrivait à la foi de la sainte Église par une discussion de raison, non par une pieuse soumission à l'autorité (divine), seuls les philosophes et les orateurs posséderaient la béatitude [1]. Le bon Consentius est trop revenu de ses erreurs! Augustin va s'appliquer à tracer pour lui, en une lettre très belle, la juste mesure où le catholique réfléchi doit se tenir. Cette lettre est de 410 environ.

Augustin commence par rappeler les déclarations de Consentius se définissant à lui-même que la vérité doit être demandée à la foi plutôt qu'à la raison, et lui remontre doucement que, si ce principe était le bon, plus ne serait besoin de s'éclairer sur la foi, comme le cherche Consentius par les questions qu'il pose à Augustin. Au vrai, dès là que

ou des cultes établis qui regarde leurs sacerdoces. Aug. *Civ. Dei*, VI, 5 et 12. Augustin n'a pas donné au mot *theologia* et au mot *theologi* une autre acception que Varron. *Civ. Dei*, VI, 6, 8, 9, 10; VII, 26, 28, 30; VIII, 1, 5, 10, 12; XVIII, 14. Il n'en va pas autrement chez Tertullien *Ad nation.* II, 1 et 2), chez Lactance (*Div. inst.* I, 11; *De ira Dei*, 11). Ce sont les écrivains grecs, à commencer par Eusebe, qui ont fait entrer le mot θεολογία dans la langue ecclésiastique.

1. *Int.* August. *Epistul.* CXIX, 1.

Consentius interroge Augustin, dès là qu'il attend de lui ou de tout autre *doctor* de comprendre ce qu'il croit, dès là que cette attente est raisonnable, Consentius doit corriger son principe, non qu'il ait à rejeter la foi, mais en ce sens que, tenant fermement aux articles de sa foi, il peut par surcroît les considérer à la lumière de la raison [1]. — Dieu, en effet, ne saurait haïr en nous la faculté par laquelle il fit de nous des créatures supérieures aux animaux. La foi ne nous est pas accordée pour que nous renoncions à la raison. Quand nous disons que, sur certains articles de la doctrine du salut, la foi doit précéder la raison, c'est au nom de la raison que nous le disons, et ainsi la raison se trouve encore précéder la foi. Elle la continue aussi bien. L'apôtre Pierre nous fait un précepte de rendre raison de notre foi et de notre espérance à quiconque nous le demande (I *Pet.* II, 15). J'en rendrai donc raison, soit à l'infidèle, en lui démontrant qu'il doit croire, soit au fidèle, en l'aidant à comprendre ce qu'il croit. Le fidèle acquerra l'intelligence de la foi, dans la mesure dont il est capable, et, en attendant d'atteindre la perfection de la connaissance, il ne se détournera pas du chemin de la foi, « *ab itinere fidei non recedat* ». Quant à cette perfection de la connaissance, terme de la contemplation (*summitas contemplationis*), nous y parviendrons dans le face à face avec Dieu dont parle saint Paul (I *Cor.* XIII, 12), encore que dès ce monde, « *in via fidei* », de très humbles chrétiens, « *quidam etiam minimi* », atteignent

1. *Epistul.* CXX, 2 : « ... Si a me vel a quolibet doctore non irrationabiliter flagitas ut quod credis intellegas, corrige definitionem tuam, non ut fidem respuas, sed ut ea quae fidei firmitate iam tenes etiam rationis luce conspicias. »

26,077

EX LIBRIS PROVINCIAE PAR STADIA THEOL.

cette bienheureuse contemplation, « *ad illam beatissimam contemplationem perveniunt* »[1]. — Ainsi, pour Augustin, l'intelligence de la foi est légitimée, en dernière analyse, par le fait qu'il n'y a qu'une différence de degré entre cette intelligence et la contemplation, étant bien entendu que l'intelligence pour s'exercer requiert la possession préalable de la foi. Augustin peut alors conclure :

Haec dixerim ut fidem tuam ad amorem intellegentiae cohorter, ad quam ratio vera perducit et cui fides animum praeparat...[2].

Le rôle de la raison dans la foi consistera à écarter de notre foi les conceptions qui la fausseraient, par exemple, de notre foi en la Trinité toute figure corporelle :

Et quidquid tibi cum ista cogitas corporeae similitudinis occurrerit, abige, abnue, nega, respue, abice, fuge. Non enim parva est inchoatio cognitionis Dei, si antequam possimus nosse quid sit, incipiamus iam nosse quid non sit[3].

1. *Epistul.* CXX, 3-4. — Ce qu'Augustin appelle contemplation ici, il l'appelle ailleurs connaissance, et aussi bien par contemplation que par connaissance il entend la vision béatifique. On devra interpréter dans ce sens le passage *In Ioa evang. tract.* XL, 9 : « Credimus enim ut cognoscamus, non cognoscimus ut credamus. Quod enim cogniturі sumus, nec oculus vidit, nec auris audivit... » *De catech. rud.* 47 : « ... ut... quomodo sint haec tria unus Deus, non iam verbis fidei et strepentibus syllabis personemus, sed contemplatione purissima et ardentissima in illo silentio sorbeamus. » — Sur la contemplation, en tant qu'elle peut être atteinte par instants en ce monde, en vertu d'une grâce d'oraison, voyez le récit classique de *Conf.* IX, 23-26, surtout 24, de l'entretien d'Augustin et de Monique à Ostie, et ce que dit Augustin ailleurs sur le ravissement de saint Paul, par exemple *Epistul* CXLVII, 31.

2. *Epistul.* CXX, 6. Cf. *Ibid.* 8 : « Habet namque fides oculos suos, quibus quodammodo videt verum esse quod nondum videt, et quibus certissime videt nondum se videre quod credit. »

3. *Ibid.* 13.

Augustin vise là l'erreur de Consentius proposant de concevoir Dieu comme une lumière, infinie, mais corporelle, erreur que la raison pure suffirait à réfuter. Secondement, la raison aura pour œuvre de donner à la foi son droit sens : Augustin le dit en une formule demeurée célèbre :

Intellectum vero valde ama, quia et ipsae Scripturae sanctae, quae magnarum rerum ante intellegentiam suadent fidem, nisi eas recte intellegas, utiles tibi esse non possunt [1].

Aime à comprendre l'Écriture. Elle est pleine de grandes choses qui s'imposent à la foi, d'abord, mais qui ne te serviront de rien, si tu ne les entends pas droitement. Mal comprendre, en effet, revient à ne pas comprendre : « *Qui male intellegit, non intellegit* » [2].

Ce droit sens est celui qui est indiqué par la règle de foi. Aucun argument des hommes ne saurait prévaloir contre elle. Quiconque rompt avec la règle de foi, perd sa route, loin d'avancer : « *Qui praetergreditur fidei regulam, non accedit in via, sed recedit de via* » [3]. Mais on peut avancer dans le droit chemin. Augustin suppose que ses auditeurs lui disent : Tu nous as fait un précepte de croire, à toi maintenant d'expliquer, pour que nous comprenions : « *Praecepisti ut credamus, expone ut intellegamus* ». Augustin explique aussitôt (il s'agit du sacrement de l'autel), car il reconnaît à la foi le droit de

1. *Ibid.*
2. *In Ioa. tract.* XCVII, 1.
3. *Ibid.* XCVIII, 7. *Ibid.* XVII, 2 : « Ad hanc regulam sanam catholicam quam praecipue nosse debetis, quam tenete qui nostis, a qua prorsus fides vestra labi non potest, quae nullis hominum argumentis extorquenda est cordi vestro, dirigamus ea quae intellegimus. »

vouloir comprendre, il accepte que la subtilité ait son tour après la simplicité, et il trouve dans l'intelligence une joie légitime, « *intellegite et gaudete* » [1].

*
* *

La légitimité de l'intelligence (nous dirions : de la théologie) une fois posée en principe, il reste à déterminer le champ où elle s'exerce.

Persuadons-nous que l'intelligence de la foi est limitée pour nous, en ce monde, par l'infirmité même de nos facultés humaines. Infirmité occasionnelle et personnelle, qui tient à nos dispositions morales : « *Mores perducunt ad intellegentiam* » [2]. — Mais aussi infirmité de nature. Vous me demandez comment le Père est vu par le Verbe et ce qu'est voir pour le Verbe : je n'aurai pas l'audace de vous promettre de vous l'expliquer, car, quelle que soit votre

1. *Sermo* CCLXXII. Rapprochez CXXXIX, 1 : « Quod ergo simpliciter praedicatur credendum est, quod subtiliter disputatur intellegendum est. »

2. *In Ioa. tract.* XVIII, 7. Rapprochez *ibid.* XCVI, 4 : « Non diligitur quod penitus ignoratur. Sed cum diligitur quod ex quantulacumque parte cognoscitur, ipsa efficitur dilectione ut melius et plenius cognoscatur. » *De fide et symb.* 25 : « Haec est fides quae paucis verbis tenenda in symbolo novellis christianis datur. Quae pauca verba fidelibus nota sunt, ut credendo subiugentur Deo, subiugati recte vivant, recte vivendo cor mundent, corde mundato quod credunt intellegant. » *De coniug. adulter.* II, 34 : « Lucem intellegentiae spiritalis immunda corda non portant. Et si portanda doctor ingesserit, quae non recte accipiunt, quia non capiunt, vel reprehensionis morsibus lacerant, vel contemnendo conculcant. » — Voyez *Epistul.* CXVIII, 22, l'humilité condition de la recherche de la vérité : « Ad capessendam et obtinendam veritatem viam munias, ... quae munita est ab illo qui gressuum nostrorum tamquam Deus vidit infirmitatem. Ea est autem prima, humilitas; secunda, humilitas; tertia, humilitas; et quoties interrogares hoc dicerem. » — Et encore *Soliloq.* I, 3 : « Deus quem nemo amittit nisi deceptus, quem nemo quaerit nisi admonitus, quem nemo invenit nisi purgatus. »

mesure, je connais la mienne [1]. — Les miracles dont l'Évangile est plein sont des faits auxquels nous nous soumettons, sans prétendre en rendre raison : là où la raison renonce, la foi édifie [2]. — Enfin, la vérité divine a le droit de se dérober à notre désir de la comprendre. La conception virginale du Verbe dans le sein de Marie est un prodige et un prodige unique : nous ne pouvons espérer la comprendre comme on comprend une chose rationnelle et naturelle, et la seule raison qu'on en doive donner est la toute-puissance divine :

Hic si ratio quaeritur, non erit mirabile; si exemplum poscitur, non erit singulare. Demus Deum aliquid posse quod nos fateamur investigare non posse. In talibus rebus tota ratio facti est potentia facientis [3].

L'Écriture pareillement est pleine de choses d'un sens profond, mais de choses obscures, soit en elles-mêmes, soit dans les termes qui les expriment. Les articles nécessaires au salut sont aisés à trouver dans l'Écriture : par eux est assurée la foi sans laquelle on ne vit pas religieusement et droitement. Au delà, le plus sagace, le plus appliqué des doctes doit renoncer à épuiser le contenu de l'Écriture. Pour moi, dit Augustin, je ferais encore des progrès tous les jours dans la connaissance de l'Écriture, quand même je l'aurais étudiée depuis ma prime enfance, à loisir, avec une application infatigable, avec un génie que je n'ai pas [4]. Au vrai, l'Écriture est accessible et impénétrable : ses pages claires

1. *In Ioa. tract.* XVIII, 7. Rapprochez *De anima*, IV, 15.
2. *Sermo* CCXLVII, 2.
3. *Epistul.* CXXXVII, 8.
4. *Ibid.* 3.

parlent au cœur des doctes et des ignorants, ses pages obscures déconcertent, intimident, nous sommes en leur présence dans l'attitude d'un pauvre devant le riche, « *quasi pauper ad divitem* » [1].

Il est des questions vaines, comme de se demander si le soleil, la lune, les étoiles ont un esprit raisonnable dans le corps lucide que nous leur voyons : inutile d'appliquer son attention à des choses qui nous regardent si peu, qui dépassent de si haut l'humaine infirmité de notre intelligence, et dont l'Écriture ne nous fait pas un précepte de les connaître, tout au contraire, puisque, crainte que nous ne sacrifiions à des fables sacrilèges, elle nous dit : *Altiora te ne quaesieris* (*Eccli.* III, 22). Dans ces curiosités qui nous dépassent la présomption téméraire est plus reprochable que l'ignorance prudente : « *Magis in istis temeraria praesumptio quam cauta ignoratio culpanda* » [2]. — De même, l'apôtre Paul (*Col.* I, 16) distingue les Trônes des Dominations, et les Principautés des Puissances, dans la hiérarchie céleste, sur quoi Augustin écrit : Qu'il y ait des Trônes, des Dominations, des Principautés, des Puissances, je le crois fermement, et que ces créatures célestes diffèrent entre elles, ma foi le tient pour indubitable : mais, méprise-moi si tu me tenais pour un grand docteur, je ne sais pas ce que sont ces créatures, ni en quoi elles diffèrent, et je suis convaincu que je ne cours nul danger par mon ignorance [3].

1. *Ibid.* 18. Toute cette page sur les deux aspects de l'Écriture est très belle. Rapprochez *Sermo* LXXI, 11 : « In omni quippe copia Scripturarum sanctarum pascimur apertis, exercemur obscuris : illic fames pellitur, hic fastidium. »

2. *Ad Oros. contra Priscill.* 14.

3. *Ibid.* Rapprochez *Act. cum Fel. manich.* I, 10 : « Non legitur in euangelio Dominum dixisse : Mitto vobis Paracletum qui vos doceat

Réfugions-nous dans l'autorité de l'Écriture et tenons-nous à ce qu'elle affirme, en attendant de le comprendre : on ne doit pas renoncer à croire ce qui tarde à s'éclairer [1].

Toutes ces limitations ne font pas que l'intelligence ne puisse, sur le fondement de la foi, élever un édifice solide et sûr, inférer des affirmations excluant tout doute [2]. J'ai la confiance d'aboutir par la foi catholique à une science certaine (*certam scientiam*), écrit Augustin [3], mais une science qui ne sera pour autant jamais indépendante de la foi.

L'intelligence, en effet, si loin que nous puissions la pousser, ne se substitue pas à la foi. Augustin, dans le *De utilitate credendi*, a dit à Honoratus : Par tes désirs, par tes gémissements, par tes larmes, prie Dieu qu'il te délivre du mal de l'erreur, ce qui adviendra plus facilement, si tu te soumets aux préceptes qui sont de lui et qu'il a voulu qu'ils fussent imposés par l'autorité qui est si grande de l'Église catholique. Car, ajoute Augustin, le sage (s'il est sage) est uni à Dieu de pensée en telle manière que rien ne s'interpose qui le sépare, Dieu étant vérité et le sage étant l'homme qui réalise la vérité dans sa pensée [4]. M. Loofs en conclut que le

de cursu solis et lunae... » Même principe appliqué à la question de savoir si l'âme est ou n'est pas *ex traduce*, engendrée. *De pecc. merit.* II, 59.

1. *Epistul.* CXXX, 3 : « Scripturarum divinarum sanctarumque sermoni discat tamquam lucernae in obscuro loco positae fidei oculum intendere, donec dies lucescat. »

2. *In Ioa. tract.* XCVIII, 7 : « Si quid ergo intellexeris quod non sit contra regulam catholicam fidei,... et sic intellexeris ut inde dubitare omnino non debeas, adde aedificium, noli tamen relinquere fundamentum. »

3. *Contra ep. Fund.* 14.

4. *De util. cred.* 33 : « ... Deum deprecare ut te ab erroris malo liberet, si tibi beata vita cordi est. Quod facilius fiet si praeceptis eius, quae tanta Ecclesiae catholicae auctoritate firmata esse voluit

sage peut arriver à ce que rien ne s'interpose qui le sépare de Dieu, rien, et donc pas même une autorité[1]. Ce n'est pas la doctrine d'Augustin : le sage est l'homme qui réalise la vérité et qui n'est séparé de Dieu par aucune erreur, tel est le vœu que forme Augustin pour Honoratus : manichéen, il réalisera la vérité en venant à la foi d'autorité que lui prêche Augustin, et en s'assujettissant aux préceptes de Dieu, « que Dieu a voulu qu'ils fussent confirmés par l'autorité si grande de l'Église catholique ». La grâce pas plus que la sagesse ne dispensent de la foi, donc de l'autorité divine que l'Église nous présente, et le croyant ne peut se flatter en cette vie d'atteindre par la science à l'inutilité de croire.

*
* *

Je ne veux pas que vous vous attachiez à mon autorité, écrit Augustin en 413 à Paulina, et que vous pensiez jamais que vous devez croire une chose parce que je l'aurai dite[2]. Un évêque, fût-il saint Ambroise, n'a en ce sens d'autre autorité que celle que lui donne la vérité. Augustin, citant à Paulina une page de saint Ambroise, lui dira donc : « *Tene mecum sancti viri Ambrosii sententiam, iam non eius auctoritate, sed ipsa veritate firmatam* »[3].

libens obtemperes. Cum enim sapiens sit Deo ita mente coniunctus ut nihil interponatur quod separet, Deus enim est veritas, nec ullo pacto sapiens quisquam est si non veritatem mente contingat... »

1. Loofs, *Leitfaden*, p. 370, cite le texte ci-dessus et entre *nihil* et *interponatur* insère : « Also auch keine Autorität. » Il transpose ainsi la théorie néoplatonicienne de la connaissance dans le Catholicisme, comme si Augustin pouvait jamais dire de l'homme *in via* : Rien ne s'interpose plus entre le sage et Dieu, pas même la vérité divine que Dieu révèle.

2. *Epistul.* CXLVII, 2.

3. *Ibid.* 52. Cf. *ibid.* 53.

Vers le même temps, c'est-à-dire en 413, au sujet de l'invisibilité de Dieu, l'évêque d'Hippone cite saint Ambroise, saint Jérôme, saint Athanase, saint Grégoire de Nazianze. Il les présente comme des hommes « très doctes dans la connaissance des saintes Écritures, et qui ont grandement aidé l'Église et les bonnes études des fidèles par ce qu'ils ont écrit » [1]. N'allons pas pour autant mettre leur autorité au même rang que celle de l'Écriture, jusque-là que, avec tout le respect qui est dû à ces hommes, nous n'osions plus critiquer rien et rejeter rien de ce qu'ils auront écrit, même s'ils ont eu quelque pensée en désaccord avec la vérité que le secours divin aura fait entendre à d'autres ou à nous-mêmes [2].

On dirait qu'Augustin, qui ne peut ignorer quelle autorité personnelle lui confère l'admiration parfois indiscrète de tant de ses contemporains, s'applique à décliner cette autorité. En 412, quinze ans avant les *Rétractations*, interrogé sur des assertions de son *De libero arbitrio*, un écrit de sa jeunesse (388-395), il s'empresse de s'accuser d'erreur et de revendiquer le droit de faire des progrès à mesure qu'il écrit : Si dans ce que j'ai écrit il se rencontre des propositions hasardées ou erronées, que découvrent les hommes qui peuvent les découvrir, ou que je découvre moi-même parce que j'aurai fait des progrès, il ne faut ni s'en étonner, ni s'en désoler, mais plutôt s'en féliciter, « *non quia erratum est, sed quia improbatum* » [3]. Et Augustin en prend

1. *Epistul.* CXLVIII, 6.
2. Cf. *Epistul.* XCIII, 25 et CLXVIII, 15.
3. *Epistul.* CXLIII, 1. Cf. CLXVI, 1 : « Ad discendum quod opus est, nulla mihi aetas sera videri potest. »

occasion d'annoncer le dessein qu'il a formé déjà d'écrire un jour ses *Rétractations*. Dans le *De Trinitate,* abordant la question des théophanies de l'Ancien Testament, il déclare qu'il va chercher la vérité sans esprit de dispute, et qu'il est prêt à se corriger, si quelque critique fraternelle et fondée lui apprend qu'il s'est trompé [1]. Pour tout ce que j'écris, ajoute-t-il, je désire non seulement un pieux lecteur, mais encore un libre critique : je le supplie de ne pas m'aimer plus que la foi catholique, comme aussi de ne pas s'aimer lui-même plus que la vérité catholique [2].

Même dans ces conditions d'humaine fragilité, l'œuvre d'intelligence que poursuivent à l'intérieur de la foi les *tractatores,* les *doctores,* n'est pas vaine, tant s'en faut [3]. Sans doute, la *Catholica* ne compte pas que des doctes, parmi ses évêques et ses prêtres : l'homme qui cherche à s'instruire est exposé à rencontrer des prélats ou des ministres de l'Église catholique qui ont scrupule de « dénuder les mystères » sans précaution, ou qui, se contentant de la foi simple, n'ont pas souci de chercher plus haut : on ne doit pas désespérer pour autant de « trouver dans l'Église la science de la vérité », alors même que tous ceux à qui on la demande ne seraient pas

1. *De Trinit.* II, 16 : « ... In pace catholica pacifico studio requiramus, parati corrigi, si fraterne ac recte reprehendimur. » *Ibid.* 1 : « Nullus enim reprehensor formidandus est amatori veritatis. »

2. *Ibid.* III, 2. *Epistul.* LXXXII, 33 ; CXCIII, 10. *De dono persev.* 55. *De bapt.* V, 23. *Contra Faustum,* XI, 5.

3. *De doctr. chr.* IV, 6 : « Debet igitur divinarum Scripturarum tractator et doctor, defensor rectae fidei ac debellator erroris, et bona docere et mala dedocere. » *De catech. rud.* 12 : « Sedulo edocendus est (le catéchumène qui a traversé quelque hérésie), praelata auctoritate universalis Ecclesiae, aliorumque doctissimorum hominum et disputationibus et scriptionibus in eius veritate florentium. »

capables de l'enseigner, ni tous ceux qui la cherchent dignes de la recevoir[1].

Au temps où il était manichéen encore et persuadé que la *Catholica* ne pouvait posséder la vérité, Augustin a été conduit à l'évêque de Milan, Ambroise, accueilli par lui paternellement : il a écouté ses prédications au peuple, avec la curiosité qu'on peut attacher à la parole d'un homme si réputé, « *in optimis notum orbi terrae* », et l'envie de voir s'il était supérieur ou inférieur à sa réputation... Le récit des *Confessions* est assez connu pour qu'il soit inutile de le reproduire ici, et il suffit d'y signaler le prestige qu'exerçait sur un esprit de la culture d'Augustin avant sa conversion un évêque savant et disert comme Ambroise. Augustin avoue avoir découvert en l'écoutant que la foi catholique pouvait se défendre, cette foi, dit-il, que je croyais incapable de rien répondre aux objections des Manichéens[2].

Il pourra, un jour, généralisant l'expérience qu'il a faite avec Ambroise, dire aux Manichéens d'écouter les doctes de l'Église d'un cœur paisible et sans arrière-pensée, comme je vous ai écoutés, ajoutera-t-il[3]. Ces doctes font, à l'intérieur de l'Église, l'œuvre de l'intelligence. Car, dans sa foi, l'Église déjoue les questions insidieuses des hérétiques, et aussi bien des juifs ou des païens : elle prend ces questions au sérieux, et elle les résout par l'intelligence : « ... *insidiosas eorum quaestiones fide irridet, diligentia discutit, intellegentia dissolvit*[4]. » Les doctes sont les nuées qui s'élèvent dans le ciel,

1. *De mor. Eccl. cath.* 1.
2. *Conf.* v, 14.
3. *De mor. Eccl. cath.* 21.
4. *De agone chr.* 13.

le ciel des divines Écritures, et répandent sur la terre la pluie rafraîchissante et féconde de l'intelligence. Le chef très clément, qui a donné à l'Église le rempart de l'autorité, s'est servi de quelques hommes pieusement savants et véritablement spirituels, pour armer l'Église d'une raison invincible.

Ille fidei imperator clementissimus... arce auctoritatis munivit Ecclesiam, et per pauciores pie doctos et vere spiritales viros copiosissimis apparatibus etiam invictissimae rationis armavit [1].

Dans son effort pour comprendre ce que la foi, ce que l'Écriture, lui a proposé, l'intelligence s'aidera de tout ce qui est vrai : « *Quisquis bonus verusque christianus est Domini sui esse intellegat ubicumque invenerit veritatem* » [2]. La connaissance de l'histoire, entendez l'histoire du monde parallèle à l'histoire sainte, et entendez surtout la chronologie, sera d'un grand secours pour l'intelligence des saints Livres. On doit en dire autant de la géographie, de l'histoire naturelle, de l'astronomie même, mais mieux de la dialectique [3]. Si les philosophes, les philosophes platoniciens surtout, ont dit des choses vraies et qui s'accordent à notre foi, nous ne devons pas en avoir peur, mais le leur prendre comme à d'injustes possesseurs, et l'utiliser. Les meilleurs d'entre nous ont agi de la sorte, Cyprien, Lactance, Victorinus, Optat, Hilaire, pour ne rien dire des vivants, et tant de Grecs [4] !

Les hérétiques ne nous enseigneront pas la vérité

1. *Epistul.* CXVIII, 32.
2. *De doct. chr.* II, 28.
3. *Ibid.* 42 et suiv.
4. *Ibid.* 60-61.

qu'ils ignorent, mais ils exciteront les Catholiques charnels à la chercher, et les Catholiques spirituels à la découvrir. Utilisons les hérétiques, non pour épouser leurs erreurs, mais pour fortifier la discipline catholique contre leurs attaques, et devenir plus vigilants et plus avisés, si nous ne pouvons les ramener dans la voie du salut [1]. Dieu permet que les hérétiques abondent, afin que nous ne demeurions pas dans l'enfance, « *ne in bruta infantia remaneamus* » : ils posent aux fidèles catholiques, en effet, des problèmes parfois embarrassants, et ils font ainsi une nécessité aux hommes spirituels, qui ont lu l'Évangile et qui l'ont compris, de s'expliquer sur la divinité du Christ, par exemple, contre ces faux et fallacieux docteurs [2]. Excitons nous-mêmes les hommes qui, dans la sainte Église, sont capables de faire cette œuvre d'intelligence : ils sont innombrables, mais ils ne se montrent pas, tant que nous sommeillons dans les ténèbres de l'impéritie, où nous nous complaisons plutôt que de regarder en face la lumière de la vérité [3].

*
* *

**Il est enfin un docteur plus persuasif que tous les autres, le maître intérieur.**

1. *De vera relig.* 15. Même thème, *De Gen. contra Manich.* II, 2. *De dono persev.* 53. Augustin dit ailleurs, avec plus de bénignité, qu'il n'est pas de doctrine fausse à laquelle ne se mêle quelque vérité. *Quaest. euang.* II, 40 : « Nulla porro falsa doctrina est quae non aliqua vera intermisceat. »

2. *In Ioa. tract.* XXXVI, 6. Même thème, *Sermo* LI, 11 : « Si pie vivamus, si Christum credamus, si non de nido ante tempus cupiamus volare, ad id nos adducunt ut mysteria cognoscamus... » Joli développement à la suite. Rapprocher *Epistul.* CXCIV, 47. *Enarr.* CXXIV, 5.

3. *De vera relig.* 15 : « Sunt enim innumerabiles in Ecclesia sancta Deo probati viri, sed manifesti non fiunt inter nos, quamdiu imperitiae nostrae tenebris delectati dormire malumus quam lucem veritatis intueri. » Rapprocbez *De util. cred.* 4.

Distinguons soigneusement l'intelligence, entendue du progrès du fidèle dans sa foi par la vertu d'un don de Dieu, et le concours divin habituel qui est la condition de la connaissance naturelle, du moins selon la théorie qu'Augustin a faite sienne après l'avoir empruntée à Plotin. Dans cette théorie, Dieu est le soleil qui éclaire tout homme venant en ce monde, comme le soleil éclaire la lune. Mais cette illumination est naturelle, elle est due à notre nature d'homme, sans elle nous ne serions pas homme, c'est-à-dire une âme raisonnable, ou plus précisément, intellectuelle [1].

Dieu est le maître intérieur du croyant en un sens autre.

O très cher, prie avec force et foi, pour que le Seigneur te donne l'intelligence : « *Ora fortiter et fideliter ut det tibi Dominus intellectum* » [2]. L'intelligence de quoi? De l'objet de la foi, du révélé. Comment cela? Par la charité, qui fait que ce qui était objet de foi s'éclaire progressivement : « *Lucere incipit quod antea tantummodo credebatur* » [3]. Le maître intérieur ne vous révèle pas des vérités nouvelles, il vous fait entrer dans la vérité que l'autorité divine vous a présentée, il l'éclaire, car Dieu est lumière, et, lumière, il illumine les esprits en augmentant en eux l'intelligence de ce qu'il a une

1. *Civ. Dei*, x, 2. Je cite ce texte, entre bien d'autres, parce qu'il atteste l'emprunt à Plotin, « ille magnus Platonicus ». Cette théorie de la connaissance intellectuelle est bien connue par l'utilisation qu'en ont faite Malebranche, Fénelon, Bossuet et l'école dite ontologiste. Voyez M. DE WULF, *Hist. de la philosophie médiévale* (1905), p. 104-105, et la pénétrante analyse de PORTALIÉ, p. 2334-2337.

2. *Epistul.* CXX, 14. Un admirable développement de cette pensée dans le *Sermo* CV, 2-3.

3. *De agone chr.* 14. Cf. *In Ioa. tract.* XXIX, 6 : « ... Fides quae per dilectionem operatur haec in te sit et intellegas de doctrina. »

fois révélé, la doctrine. Par là il arrive, non pas que des docteurs extérieurs vous enseignent ce que Dieu n'a pas voulu dire à ses apôtres, mais que dociles au maître intérieur vous réalisez la parole : *Erunt omnes docibiles Deo* (*Ioa.* VI, 45) [1]. Nous serons dociles à Dieu, aussi bien, en désapprenant ce que nous pensions pouvoir nous représenter de Dieu, et que nous connaîtrons qu'il ne représente pas ce que Dieu est, tout inconnu que Dieu soit encore pour nous : désapprendre ainsi c'est parvenir à la *docta ignorantia,* que nous enseigne l'esprit de Dieu [2].

Augustin interprète de cet enseignement de l'Esprit le texte de l'épître de saint Jean : « Vous n'avez pas besoin qu'aucun vous enseigne, parce que son onction vous enseigne toutes choses » (I *Ioa.* II, 27). Il oppose le maître intérieur au prédicateur qui parle et dont la parole est impuissante à se faire entendre si le maître intérieur ne la fait pas pénétrer dans le cœur.

Iam hic videte magnum sacramentum, fratres : sonus verborum nostrorum aures percutit, magister intus est. Nolite putare quemquam aliquid discere ab homine. Admonere possumus per strepitum vocis nostrae : si non sit intus qui doceat, inanis fit strepitus noster. Adeo, fratres, vultis nosse? Numquid non sermonem istum omnes audistis? Quam multi hinc indocti exituri sunt? Quantum ad me pertinet, omnibus locutus sum; sed

1. *In Ioa. tract.* XCVI, 4. Voyez encore *ibid.* XX, 3; XXXVIII, 10; XCVII, 1. *Enarr.* CXVIII, XVIII, 3 et 4. *Epistul.* CXLVII, 46.

2. *Epistul.* CXXX, 27-28 : « Quod sicuti est cogitare non possumus, utique nescimus; sed quidquid cogitanti occurrerit abicimus, respuimus, improbamus, non hoc esse quod quaerimus novimus quamvis illud nondum quale sit noverimus. Est ergo in nobis quaedam ut ita dicam docta ignorantia, sed docta spiritu Dei qui adiuvat infirmitatem nostram. » On voit là que le titre fameux du traité de Nicolas de Cusa. *De docta ignorantia,* est pris à Augustin.

quibus unctio illa intus non loquitur, quos Spiritus sanctus intus non docet, indocti redeunt. Magisteria forinsecus adiutoria quaedam sunt et admonitiones : cathedram in caelo habet qui corda docet [1].

La part de Dieu dans la naissance de la foi, autrement dit, la question de savoir si la foi nous vient de Dieu, ou si elle est une démarche de notre liberté, n'est pas ici en cause : il s'agit uniquement du passage de la foi simple à la foi éclairée et pensée, il s'agit de l'épanouissement de l'intelligence dans la foi. Dieu n'est pas absent de cet épanouissement : si notre raison en fait l'effort, Dieu en fait l'appoint. Maître intérieur, il émeut notre cœur, il fixe et illumine les regards de notre foi, il fait que nous pénétrons des vérités qui sans lui nous demeureraient fermées, il nous en fait goûter la douceur [2].

Avec cette coopération de Dieu à l'activité de l'intelligence s'achève la théorie augustinienne de la connaissance religieuse.

1. *In epistul. Ioa. ad Parthos tract.* III, 13. Cf. *Enarr.* CXXVI, 2. *Sermo ad Caes. Eccl. plebem*, 9.

2. *Enarr.* CXVIII, XVII, 2-3. *De praedest. sanct.* 13 : « Valde remota est a sensibus carnis haec scola in qua Deus auditur et docet. Nonnium gratia ista secreta est, gratiam vero esse quis ambigat? Quando ergo Pater intus auditur et docet ut veniatur ad Filium, aufert cor lapideum... » Cf. BOSSUET, *Instruction sur les états d'oraisons*, éd. Levesque (1897), p. 65.

## IV

On a dit d'Augustin qu'il était « le premier des dogmatistes qui ait senti le besoin de se rendre à lui-même clairement raison des questions qu'aujourd'hui nous avons coutume de traiter dans les prolégomènes à la dogmatique[1] ». Si l'on veut dire qu'Augustin est entré dans ces questions avec une exceptionnelle maîtrise et que la controverse contre le Manichéisme lui a donné l'occasion de s'en expliquer avec plus d'ampleur qu'aucun autre écrivain ecclésiastique avant lui, nous l'accordons sans peine. Il est incontestable cependant que ces questions s'étaient posées bien avant Augustin, et qu'elles avaient leur solution dans le Catholicisme impersonnel.

Reuter nous l'accorde pour le principe de l'infaillibilité de l'Église : « L'idée de l'infaillibilité de l'Église, écrit-il, appartient aux suppositions fondamentales vulgaires-catholiques où s'enracine la foi catholique d'Augustin, encore que cette idée ne soit par lui nulle part immédiatement, nulle part expressément exposée, dogmatiquement examinée. Voilà pourquoi il ne pouvait éprouver le besoin de l'exprimer en une doctrine précise et exhaustive sur les formes légitimes de la représentation souveraine de

1. HARNACK, *Dogmengeschichte*, t. III[3], p. 94 et 129.

cette infaillible Église » [1]. Reuter ajoute que « l'incertitude et l'obscurité des propos d'Augustin sur l'infaillibilité et l'infaillible représentation de l'Église s'expliquent *peut-être* par les hésitations de sa pensée sur l'autorité et la raison, sur la foi et la science ».

Sans doute, il faut regretter que l'évêque d'Hippone ait dispersé sa doctrine dans des écrits de polémique, au lieu de composer un grand traité où tous les thèmes de cette doctrine auraient été présentés didactiquement. Nous n'accepterons pas pour autant qu'Augustin ait eu les hésitations que lui prête Reuter sur les rapports de la raison naturelle et de l'autorité divine, de la foi et de l'intelligence de la foi, pas davantage sur la représentation de l'infaillibilité, et nous ne l'accepterons pas pour ce motif que sur ces divers articles les affirmations du Catholicisme, du Catholicisme « vulgaire », étaient acquises, incontestées.

Et d'abord le principe d'une connaissance naturelle et rationnelle de Dieu. L'enseignement de saint Paul (*Rom.* I, 18-23), avec les anticipations qu'on en trouve dans l'Ancien Testament, avait fixé ce point de doctrine et de méthode et en avait fait un lieu commun apologétique. L'apologiste doit se préoccuper de faire à la raison pure la part qui lui revient dans la préparation à la foi, car il ne peut avoir qu'à cette condition audience de l'incroyant qu'il cherche à convertir [2].

1. Reuter, p. 358. Cf. Harnack, *Précis* (1893), p. 275 : « Augustin affirme l'infaillibilité de l'Église, mais il n'a pu produire qu'avec une assurance relative les raisons sur lesquelles il fonde cet attribut. »

2. Ambros. *De fuga saeculi*, 10 et 14. Voyez dans l'*Expos. euang. sec. Luc* VI, 104-105, une esquisse d'apologétique, avec pour premier article la connaissance rationnelle de Dieu. Rapprochez Athanas. *Contra gentes*, 30-48. Basil. *Epistul.* CCXXXV, 1. Hilar. *De Trinit.* XII, 53.

Le dogme de la divinité de l'Écriture est dans l'histoire ancienne des dogmes le plus incontesté des dogmes, et au fond le seul dogme commun à la *Catholica* et à tous les hérétiques, sans excepter les Marcionites et les Manichéens. Si la canonicité de tel livre ou de tel groupe de livres a été mise en question, personne ne contestait qu'il existât des livres divins, transmis par la tradition, contenus dans un canon, source de notre foi, autorité absolue. Il suffisait qu'une vérité fût dans l'Écriture pour que toute hésitation dût cesser.

La détermination du canon requérait un criterium extérieur à l'Écriture. Le canon, pensait-on, avait été constitué par les apôtres : on le connaissait par la tradition qui remontait aux apôtres, autant dire par la succession apostolique, et qui dit succession apostolique dit épiscopat catholique. Ainsi s'exprime saint Athanase [1].

On peut dire que, par réaction contre l'âpre critique que les Manichéens faisaient de l'Ancien Testament, la conception augustinienne de l'Écriture accorde moins qu'il ne convient à la lettre et à l'histoire. Augustin se laisse entraîner à prendre pour le sens littéral les accommodations ingénieuses, trop ingénieuses souvent, de son exégèse. Il est prédestiné à être un adversaire de saint Jérôme; des deux, cependant, c'est Jérôme qui est l'exégète le plus averti [2].

Pour les textes qui intéressaient la foi catholique, la clé de l'Écriture était dans la règle de foi : ce principe avait permis au Catholicisme d'éliminer les hé-

1. Athanas. *Epistul. festal.* xxxix.
2. Portalié, p. 2341-2344. P. Lagrange, *Mélanges d'histoire religieuse* (1915), p. 178.

rétiques, en justifiant cette règle de foi par son apostolicité.

Augustin va plus loin : une croyance ou une pratique dont on peut présumer l'apostolicité, a la même valeur que la règle de foi : il énonce là le principe de la tradition apostolique considérée comme une extension de la règle de foi. Mais cette vue n'est point personnelle à Augustin. Saint Athanase, écrivant sur la divinité du saint Esprit, produit d'abord les témoignages de l'Écriture, puis : « Voyons semblablement en outre, dit-il, la tradition qui remonte au commencement, l'enseignement et la foi de l'Église catholique, (foi) que le Seigneur a donnée, que les apôtres ont annoncée, que les pères ont conservée »[1]. Athanase parle ailleurs de « la foi apostolique qui nous a été transmise par les pères »[2], entendant par pères les évêques qui se sont succédé depuis les apôtres. Saint Basile, toujours au sujet du saint Esprit, veut que l'on se tienne à la « tradition », c'est-à-dire à ce que « le Seigneur a enseigné, les apôtres prêché, les pères conservé, les martyrs confirmé ». Saint Épiphane veut que l'on recoure à l'Écriture, mais il faut se servir aussi de la tradition, ajoute-t-il, « car on ne peut tout recevoir de l'Écriture divine, et les saints apôtres nous ont transmis (ce qu'ils avaient à enseigner ou à prescrire), soit par écrit, soit en traditions, traditions qu'ils ont confiées à la sainte Église de Dieu »[3].

On sera tenté de dire, avec M. Harnack, que c'est au IVe siècle que l'on a commencé de parler de tradition non écrite, et que les Cappadociens sont les

1. Athanas. *Epistul. ad Serapion.* I, 28.
2. *Ibid.* 33.
3. Epiph. *Haer.* LXI, 6. Cf. Socrat. *H. E.* III, 7.

premiers à avoir fait appel à la παράδοσις ἄγραφος dans la controverse contre les Eunomiens et les Pneumatomaques [1]. Ce serait oublier que, pour ne rien dire d'Irénée et d'Origène, Tertullien déjà fait de la tradition, en tant qu'elle remonte aux apôtres et que la succession apostolique la garantit, un argument contre les hérétiques, complément de l'argument scripturaire et à l'occasion plus décisif [2].

La tradition apostolique ne doit pas être confondue avec la science des commentateurs de l'Écriture : les fidèles ne doivent leur foi qu'à l'Écriture qui seule est divine, n'y ayant pas de *tractator* qui ne soit humain et faillible. Cependant le sentiment commun des *tractatores* n'est pas négligeable : saint Athanase que l'on cite pour avoir dit que « les Écritures saintes et inspirées suffisent à annoncer la vérité », ne sépare pas ce disant l'Écriture de « nos bienheureux docteurs », qu'il faut lire si l'on veut entendre l'Écriture « selon la science » [3].

L'Écriture, éclairée par la règle de foi, et cette règle de foi confirmée et complétée par la tradition, n'y ayant de canon des Écritures, de règle de foi et de tradition authentiques que dans l'Église catholique, ces quatre articles sont les pièces maîtresses de la doctrine qu'Augustin a en commun avec le Catholicisme traditionnel.

M. Sohm a soutenu le paradoxe que, au IVe siècle, tout concile avait une compétence œcuménique, parce que tout concile représentait l'Église entière. Cela est insoutenable pour les canons disci-

1. Harnack, t. II⁴, p. 89.
2. Tertull. *De corona*, 3-4. Voir Winkler, *Der Traditionsbegriff des Urchristentums bis Tertullian* (1897).
3. Athanas. *Contra gentes*, 1. Harnack, p. 83.

plinaires, les évêques ne légiférant que pour les provinces auxquelles ils appartiennent et qu'ils représentent. Cela n'est pas plus vrai des anathématismes et des formulaires : M. Sohm [1] ne peut citer à l'appui de son paradoxe que des conciles ariens, qui n'en étaient pas à un abus de pouvoir, il suffit de lire la lettre du pape Jules aux Orientaux pour s'en convaincre [2]. Dans cette lettre, au contraire, l'évêque de Rome oppose l'autorité des conciles particuliers à celle d'un concile comme Nicée : si l'on doit respecter l'autorité du concile qui jadis à Antioche a condamné Paul de Samosate, combien davantage doit-on respecter les décisions des trois cents évêques réunis à Nicée! Est-ce affaire de nombre? Il faut, dit le pape Jules, que le « synode catholique » soit respecté par les évêques qui ne sont que quelques-uns. En d'autres termes, le concile de la *Catholica* a l'autorité de la *Catholica*. La théorie augustinienne sur l'autorité du *plenarium concilium* est d'accord avec cette affirmation du pape Jules. De même, quand Athanase parle de la « saine foi », il entend « celle que le Christ a donnée, que les apôtres ont annoncée, que les pères ont transmise ». Quels pères? « Ceux qui se sont assemblés à Nicée de toute la terre habitée ». Athanase écrit cela à une date où, pour racheter la défaillance de Rimini et de Séleucie, les évêques dans toutes les provinces se rallient au consubstantiel. Les synodes multipliés par les Ariens ont été impuissants : « La parole du Seigneur prononcée par le concile œcuménique de Nicée demeure pour l'éternité. » Il n'importe que les termes dont on s'est servi à Nicée pour définir le consub-

1. Sohm, *Kirchenrecht*, p. 316-317.
2. *Paix constantinienne*, p. 422-429.

stantiel ne soient pas pris à l'Écriture (ἄγραφοι λέξεις); employés il y a un siècle et tant par les évêques de Rome et d'Alexandrie, ils se justifient par le « témoignage des pères ». Rimini ne compte pas : « Le concile de Nicée suffit qui est d'accord avec les évêques anciens » [1]. Le langage de saint Ambroise est aussi énergique : « Entre les conciles je m'attache avant tout (*potissimum sequar*) à celui que les trois cent dix-huit évêques... ont élevé comme un trophée après avoir vaincu les traîtres dans tout l'univers, et divin me semble l'oracle de la foi (des trois cent dix-huit) » [2].

Donc, à Reuter qui veut qu'Augustin ait été indécis sur l'infaillible représentation de l'Église, nous pouvons opposer le fait du concile de Nicée tenu pour une représentation de toute l'Église et revêtu de son autorité : le fait s'impose à Augustin comme à toute la *Catholica* de son temps, et le fait n'est tenu par personne pour un fait d'exception et qui ne saurait se renouveler : l'autorité de Nicée est l'autorité d'un *plenarium concilium*.

*
* *

On vient de voir comment les thèmes fondamentaux d'Augustin sont des lieux communs de l'ensei-

1. Athanas. *Epistul. ad Afros*, 1, 2, 3, 6, 9. Voyez Socrat. *H. E.* I, 9 (p. 84-88 de *P. G.* LXVII) : lettre de Constantin à l'église d'Alexandrie pour lui annoncer que le concile de Nicée est achevé : « Recevons, dit-il, la sentence que le Tout-Puissant a procurée... Car ce que les trois cents évêques ont décidé, n'est rien d'autre que la sentence de Dieu, étant donné que l'Esprit saint, pénétrant l'esprit de ces grands hommes, leur a manifesté la volonté divine. » Cette fausse lettre de Constantin paraît être une pièce de polémique du milieu du IVe siècle. *Paix constantinienne*, p. 344-345.

2. Ambros. *De fide*, I, 5. Cf. *De incarnat.* 52 et 77.

gnement catholique. Il reste cependant en propre à Augustin sa manière, c'est-à-dire sa conviction et son talent, son expérience et sa culture. Augustin est un converti, qui s'est convaincu de ce qu'il enseigne avant de l'enseigner, et qui ne s'est défait ni de son métier de rhéteur, ni de ses exigences de philosophe. Son expérience de converti lui inspire le thème de l'utilité de croire, son éducation de philosophe lui inspire le thème de l'utilité de penser sa foi. Ce second thème est mieux encore que le premier celui qui porte l'empreinte la plus personnelle d'Augustin.

L'Arianisme, au cours du IVe siècle, a été une exégèse et un rationalisme. l'Arianisme radical des Anoméens a été surtout un rationalisme : la victoire du Nicéisme courait le risque de compromettre le rôle légitime de la raison dans la foi. Saint Ambroise est représentatif[1] du moindre goût que le Catholicisme ressent pour la discussion. J'aimerais mieux, dit-il en tête de son *De fide* qu'il adresse à l'empereur Gratien, t'exhorter à la foi que d'avoir à disputer sur la foi : disputer est une présomption téméraire, « *incauta praesumptio* »[2]. On ne discute pas l'autorité d'un supérieur, dit encore Ambroise : « *Nemo meliorem discutit : credere tibi iussum est, non discutere permissum est* »[3]. Précepte de croire. interdiction de discuter ce que l'on croit. La dialectique des philosophes, que les Anoméens pratiquent, est destructrice : Dieu ne s'est pas proposé

1. Saint Hilaire le serait tout autant. Voyez son *De Trinit.* II, 5, 11 ; XI, 70 ; XII, 19, 20 ; *In ps.* LXVII, 21.

2. AMBROS. *De fide*, I, 4.

3. *Ibid.* 78. Cf. 65 : « Tu quoque manum ori admove, scrutari non licet superna mysteria ».

de sauver son peuple par la dialectique, mais par la simplicité de la foi [1].

Les Ariens sont allés à leur ruine en abandonnant l'Apôtre pour suivre Aristote, en abandonnant la sagesse qui est de Dieu pour les stratagèmes de l'argumentation, pour la piperie des mots, selon la méthode de la dialectique, alors que l'apôtre saint Paul proclame : *Ne quis vos depraedetur per philosophiam* (*Col.* II, 8) [2]. Assurément, nous verrons qu'Augustin n'est pas plus indulgent pour Aristote, et, d'autre part, commentant le texte du psalmiste *Da mihi intellectum et perscrutabor legem tuam*, Ambroise parle de l'intelligence de la loi de Dieu comme ferait Augustin[3]. On ne peut nier cependant que l'attitude d'Ambroise soit persévéramment une attitude de réaction, par défiance de la dialectique arienne [4].

L'amour d'Augustin pour l'intelligence, pour l'intelligence entendue de l'effort du croyant à penser sa foi, nous transporte dans une autre atmosphère. Augustin croit à la légitimité et à l'efficacité de cet effort : il associe l'Église à ce travail d'intelligence, il croit au progrès dans l'intelligence de la foi. Augustin s'est trouvé par cette revendication de principe et par l'usage magnifique qu'il a fait lui-même de l'intelligence, le créateur véritable de la théologie en Occident, avant tout de sa méthode et de son esprit, comme Origène l'a été pour l'Orient [5].

1. *Ibid.* 42. Rapprochez *ibid.* 43 et 81; IV, 91 et V, 41. *In psalm* XXXVI, 28. *De Abraham* I, 21. *In Lucam*, VIII, 9 et 17. *De incarn.* 7.

2. *In psalm.* CXVIII, XXII, 10.

3. *In psalm.* CXVIII, V, 22 : « Quaerendum primum, deinde intellegendum perscrutandumque legis omne mysterium. »

4. Autant chez saint Jérôme, *Dialog. contra Luciferianos*, 11 (en 382) : « Ariana haeresis magis cum sapientia saeculi facit, et argumentationum rivos de Aristotelis fontibus mutuatur ».

5. Voyez le prologue du *Periarchon* où Origène prélude aux revendications d'Augustin en faveur de l'intelligence, cette intelligence

A un moment, le début du v^e^ siècle, où l'Orient grec et l'Occident latin tendent à devenir étrangers l'un à l'autre, et où l'Occident latin est exposé à se trouver bientôt terriblement appauvri par l'obligation de vivre sur son propre fonds, Augustin lui constitue un patrimoine en pleine valeur. Reuter a dit d'Augustin qu'il n'était pas un *Dogmatiker* au sens propre du mot, mais qu'il était un *dogmatischer Rhetor*[1] : il aurait été un théologien comme Cicéron a été un philosophe, et ce ne serait déjà pas peu de chose. Mais, en fait, l'œuvre d'Augustin n'a pas consisté à latiniser des pensées grecques, comme avaient fait saint Hilaire et saint Ambroise : médiocrement instruit du travail théologique des pères grecs[2], controversiste appliqué à défendre la foi de la *Catholica,* à la justifier par l'Écriture et par la raison, il pense d'original : mais sa pensée, parce qu'elle veut être et parce qu'elle est l'intelligence de sa foi, s'enracine constamment dans l'enseignement impersonnel de l'Église : il procède « *ratione iusta et a fide catholica non aliena*[3] », avec une conscience parfaitement éclairée de ce qu'il doit à cette foi et de la liberté qu'elle lui laisse.

Foi et intelligence s'achèvent en amour :

« Seigneur notre Dieu, dit quelque part Augustin, nous croyons en toi, Père, Fils et saint Esprit. Car

étant entendue de l'intelligence du révélé, car Origène pose d'abord l'enseignement des apôtres. Mais le magistère de l'Église n'a pas chez Origène le relief qu'il a chez Augustin. F. PRAT, *Origène* (1907), p. 7-28.

1. REUTER, p. 213.

2. *Ibid.* p. 492, où, à propos de la doctrine d'Augustin sur la Trinité, Reuter note qu'A. a peu utilisé les docteurs grecs et pas davantage les latins, pas même saint Ambroise : son œuvre est créatrice, assure Reuter, pour autant qu'elle est théologique. Nous acceptons ce verdict, à condition que l'on veuille bien faire la part de ce qui dans cette œuvre théologique revient à la *Catholica.*

3. *Epistula* CXC, 23.

la Vérité n'eut pas dit : Allez, baptisez toutes les nations au nom du Père, du Fils et du saint Esprit, si tu n'étais pas Trinité... Dirigeant mes efforts d'après cette règle de foi, autant que je l'ai pu, autant que tu m'as donné de le pouvoir, je t'ai cherché; j'ai désiré de voir par l'intelligence ce que je croyais, et j'ai beaucoup étudié et travaillé. Seigneur mon Dieu, mon unique espérance, écoute-moi. Ne permets pas que, par lassitude, je cesse de te chercher, mais fais que je cherche toujours ardemment ta face. Donne-moi la force de te chercher, toi qui m'as fait te trouver de plus en plus. Devant toi est ma force et mon infirmité : garde ma force, guéris mon infirmité. Devant toi est ma science et mon ignorance : là où tu m'as ouvert, accueille mon entrée; là où tu m'as fermé, ouvre à mon appel. Puissé-je me souvenir de toi, te comprendre, t'aimer » [1].

1. *De Trinitate*, XV, 51. (Traduit par le P. LEBRETON, *Le Dieu vivant*, 919, p. 177).

## CHAPITRE II

### LA CONTROVERSE DONATISTE AVANT AUGUSTIN.

L'Afrique chrétienne a contribué pour une part exceptionnelle à la formation de l'ecclésiologie. Ce privilège tient au fait que l'Afrique chrétienne a été une terre de schismes. Elle l'était au temps de saint Cyprien déjà : un schisme a donné à l'évêque de Carthage l'occasion d'écrire le *De unitate Ecclesiae*. Elle le fut plus profondément au IVe siècle, où le schisme donatiste, après avoir pris naissance à Carthage, s'étendit à toute la chrétienté africaine et put paraître un temps devenu une blessure inguérissable. Saint Augustin entreprendra de ramener les dissidents : cette longue campagne, où il dépensera des trésors de doctrine et de zèle, peut être estimée son œuvre la plus achevée et la plus variée. Saint Cyprien a été le doctrinaire de l'unité, au sens où cette unité est constituée par la monarchie de l'évêque en chaque Église : saint Augustin est le doctrinaire de l'unité, au sens où cette unité est celle de la *Catholica*, de l'Église répandue dans tout l'univers.

Nous voudrions examiner d'abord où en était la controverse donatiste avant Augustin, pour pouvoir déterminer ensuite en quoi Augustin l'a poussée à fond [1].

1. Nous n'avons pas à revenir sur les origines du Donatisme, qui

# I

L'Afrique chrétienne a dû à l'empereur Constant et à son édit d'union de 347 quatorze années de trève religieuse : les agitateurs donatistes se sont soumis, ou ont été relégués loin de l'Afrique. Optat, évêque de Milève, décrira ces années qui ont précédé l'avènement de l'empereur Julien comme un temps de paix sans nuage. Il parlera même de la concorde qui unit alors les Africains aux Orientaux et aux *transmarini* : « Dans l'unité, par l'harmonie de tous ses membres, s'est constitué le corps de l'Église... Il n'y avait plus aucun schisme... La paix aimée de Dieu habitait chez tous les peuples chrétiens » [1].

Cécilien, évêque catholique de Carthage, avait pris part au concile de Nicée, et nul doute que l'Afrique n'ait été avec lui nicéenne [2]. L'évêque de Carthage, Gratus, a pris part au concile de Sardique, en 343, et fait cause commune avec saint Athanase et le pape Jules. Plus tard, les Africains sont

sont exposées ailleurs : *Paix constantinienne*, p. 269-306 et 459-464. Quiconque écrit sur le Donatisme aujourd'hui doit le meilleur de ce qu'il en dit à P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. IV (1912), et t. V (1920).

1. Optat. II, 15.

2. Augustin accuse Donat d'avoir été personnellement subordinatien, mais reconnaît que les Donatistes n'avaient pas une foi différente de celle des Catholiques. *Sermo* CLXXXIII, 9. *De haer.* 69. Monceaux, t. V, p. 131-132.

entrés dans le mouvement de rapprochement conduit par Basile d'Ancyre, et en 358 à Sirmium quatre évêques africains adhèrent à son programme [1]. Sans doute, à Rimini, les évêques africains présents ne résistèrent pas mieux que les occidentaux à la volonté de Constance II, et l'évêque de Carthage Restitutus se fit remarquer par sa faiblesse [2]. Mais, comme tout le reste de l'Occident, l'Afrique se mit par la suite en règle avec le *Nicaenum* : saint Athanase en personne paraît avoir contribué à ce résultat [3]. Le Catholicisme africain entendait maintenir avec les Orientaux et les *transmarini* l'étroite union de fait, qui était sa justification contre le Donatisme. Et c'est par cette arrière-pensée que s'explique le récit indulgent d'Optat.

L'empereur Julien rompit cette trêve : les Donatistes exilés lui ayant demandé de les autoriser à rentrer en Afrique, Julien ne se fit pas prier : par un rescrit qui doit dater du début de 362, il leur rouvrit l'Afrique, pensant bien que leurs représailles ne manqueraient pas d'y mettre l'Église à feu et à sang [4]. Il leur accordait la liberté de leur culte et la restitution des basiliques que l'édit d'union de 347 avait attribuées aux Catholiques : saint Augustin pourra un jour reprocher aux Donatistes de s'être fait restituer leurs basiliques par le même prince qui rouvrait les temples païens, un déserteur et un ennemi du christianisme [5]. Par la grâce de Julien,

1. Socrat. *H. E.* II, 42, prétend que, au concile (homéen) de Constantinople de 360, Acace et Eudoxe firent déposer Basile d'Ancyre sous divers prétextes, et notamment parce que ses lettres avaient mis le trouble dans les Eglises d'Afrique.

2. Hilar. *Contra Constant. imp.* 26 et *Fragm. histor.* VIII, 5-6.

3. Nous pensons à son *Epistula ad Afros*, que l'on date de 368 environ.

4. Optat. II, 16.

5. Aug. *Epistul.* CV, 9. *Contra epist. Parmeniani*, I, 19.

le Donatisme ressuscita donc, reprenant sa propagande enragée, réoccupant à main armée ses églises d'antan, chassant les Catholiques, et à l'occasion les massacrant. Si on en croit Optat (II, 17), les violences furent telles qu'elles inquiétèrent les magistrats : ils en référèrent au prince, qui se disposait à intervenir en Afrique par des mesures de persécution contre les Catholiques, quand il mourut (26 juin 363).

Le libre exercice de leur culte que le rescrit de Julien avait rendu aux Donatistes, ne leur fut pas retiré, mais il dut être contenu par une légalité étroite, et cette légalité appliquée par des magistrats énergiques : le comte Romanus, qui commanda l'armée d'Afrique de 363 à 372, dénoncé par les Donatistes comme un ennemi impitoyable de leur Église, est défendu par Augustin comme n'ayant rien fait que de conforme aux lois ou aux jugements rendus [1].

*
* *

Parmi ces vicissitudes se forma une littérature donatiste, qui fut, on le pense bien, une littérature de combat. Le grand Donat, coryphée de la secte et évêque de Carthage, écrivit beaucoup pour son parti, si on en croit saint Jérôme [2] : il ne s'en est conservé presque rien. Un autre africain, Vitellius, au temps de l'empereur Constant, composa un traité *De eo quod odio sint mundo filii Dei,* que Gennadius qualifie de remarquable, n'était que dans ce traité les Donatistes sont rangés parmi les persécutés et les Catholiques parmi les persécuteurs [3].

1. *Contra litt. Petiliani*, III, 29.
2. Hieronym. *Vir. inl.* 93.
3. Gennad. *Vir. inl.* 4.

Vitellius avait écrit mainte autre chose, notamment un traité contre les païens, *Adversus gentes,* et aussi un traité contre les Catholiques, intitulé sans doute *Adversus proditores,* où il développait l'éternel argument de sa secte, à savoir que le Catholicisme était l'Église des faillis[1]. Donat étant mort (vers 355), l'Église schismatique de Carthage élut en sa place Parmenianus, qui allait pendant tout une génération (jusqu'en 391) être à la tête de la secte. Il composa pour ses fidèles des psaumes d'une inspiration enflammée, assure saint Augustin qui les connaissait [2]. Il composa surtout un traité contre les Catholiques, qui portait en titre, croit-on, *Adversus Ecclesiam traditorum,* et doit avoir été publié en 362, au moment de la restauration du Donatisme à Carthage et en Afrique à la faveur de la tolérance de l'empereur Julien [3].

L'œuvre de Parmenianus est célèbre grâce à la réfutation qu'en a donnée Optat, évêque de Milève, qui nous en fait connaître les thèmes principaux.

Des cinq *tractatus* ou livres dont se composait l'écrit de Parmenianus, le troisième était en entier consacré à une sorte de réquisitoire contre Paulus et Macarius les exécuteurs de l'édit de 347 (Optat, I, 6). En effet, un des grands griefs des Donatistes contre le Catholicisme, leur principal moyen aussi de se justifier de leurs propres violences, était d'accuser les Catholiques d'avoir requis contre eux la force armée. A en croire les Donatistes, la mission de Macarius avait fait des martyrs (III, 8). On nommait un Marculus et un Donatus qui étaient du parti

1. *Ibid.*
2. Aug. *Epistul.* LV, 34.
3. Optat. III, 4. Cf. I 7 ; III, 9.

et qui avaient été tués en ce temps-là. Les Donatistes en prenaient prétexte pour s'indigner que le glaive du magistrat eût été mis au service de l'unité ecclésiastique (III, 6). Optat cite textuellement ces mots de Parmenianus qui révèlent bien le ressentiment donatiste : « *Neque enim illa Ecclesia dici potest, quae cruentis morsibus pascitur et sanctorum sanguine et carnibus opimatur* » (II, 14). Le sang des saints était le sang des Donatistes, il avait été versé par le Catholicisme. On voit le ton, on voit aussi le principe, à savoir que le Catholicisme n'a pas le droit de demander l'aide de l'Etat contre les dissidents de son unité. On citait ce mot de Donat en personne, précisément à propos de la mission de Paulus et de Macarius : « *Quid est imperatori cum Ecclesia* » (III, 3)? Parmenianus avait repris le mot et disait à son tour : « *Quid christianis cum regibus aut quid episcopis cum palatio* » (I, 22)?

Ressentiments et invectives n'auraient pas suffi à faire du Donatisme une doctrine. Or Parmenianus a une doctrine à opposer au Catholicisme. Le Catholicisme est l'Église des traditeurs, donc une Église où toute vertu sacramentelle est éteinte du fait de l'indignité des ministres. La tactique des Donatistes consiste à dire aux fidèles et aux clercs : « Faites attention à vous, rachetez vos âmes, soyez chrétiens », pour leur faire entendre qu'ils ne sont pas chrétiens tandis qu'ils croient l'être, le baptême étant invalide qu'ils ont reçu de la main d'évêques traditeurs[1]. C'est la doctrine même de Parmenianus. Le baptême catholique est un faux baptême, parce

1. Optat. III, 11 : « Gai Sei, Gaia Seia, adhuc paganus es aut pagana. ». Rapprochez Aug. *De baptismo*, II, 10. Semblable radicalisme chez les Luciferiens : Hieronym. *Dialog. contra Luciferian.* 4.

qu'un ministre souillé ne purifie pas, un ministre coupable ne pardonne pas, un ministre condamné n'absout pas [1]. En une formule plus incisive, Parmenianus dit : Personne ne donne ce qu'il n'a pas : « *Qui non habet quod det, quomodo dat* » (v, 4)? Ou encore : L'efficacité du baptême dépend de qui le donne, non de qui le reçoit [2]. Le sacrifice offert par un ministre indigne n'est pas un sacrifice (iv, 6). Le sacerdoce du ministre pécheur n'est pas un sacerdoce et le fidèle doit se détourner de lui (iv, 7). Supposé que le Catholicisme soit une Église d'évêques traditeurs, donc pécheurs, le Catholicisme a beau être visiblement intact, il n'est plus qu'une Église dépossédée de ses pouvoirs surnaturels.

Cette doctrine de Parmenianus est la systématisation de l'erreur africaine du temps de Cyprien sur l'invalidité du baptême des hérétiques et sur l'extinction du pouvoir d'ordre dans l'évêque pécheur [3]. La vieille erreur produit tout son effet, qui est, sitôt qu'on l'admet, de rendre l'Église indiscernible.

1. Optat. I, 10 : « Dixisti enim fieri non posse, ut in falso baptismate inquinatus abluat, immundus emundet, subplantator erigat, perditus liberet, reus veniam tribuat, damnatus absolvat ». Les Luciférien reprendront à leur compte cet argument : « Quomodo potest peccata dimittere qui ipse peccator est? Quomodo sanctum sacrilegus faciet? » Hieronym. *Dialog. contra Luciferian.* 5.

2. Optat. v, 7 : « ... a vobis semper auditur : Hoc munus baptismatis esse dantis, non accipientis ».

3. Deux erreurs pour une : invalidité du baptême des hérétiques, invalidité des sacrements du ministre indigne. Pour ce second point, voyez notamment Cyprian. *Epistul.* lxv, 4 : « Consilium nobis erit singulos fratres ab eorum fallacia separare et... ab eorum contagione secernere, quando nec oblatio sanctificari illic possit ubi sanctus Spiritus non sit, nec cuiquam Dominus per eius orationes et preces prosit qui Dominum ipse violavit. » Cyprien dans cette lettre conjure les fidèles d'Assuras de n'avoir plus de relations avec leur évêque Fortunatianus qui est failli au cours de la persécution : « Ne se desperatorum delictis participes faciant, sed teneant integri salutis suae tenorem et integritatis conservatae a se et custoditae perpetuum vigorem ».

Il n'est pas douteux que, pour Parmenianus, nul n'est sauvé que dans l'Église. Optat le loue d'avoir parlé de l'Église en termes excellents et traditionnels. L'Église est un paradis, un jardin, dans lequel Dieu plante de jeunes arbres (II, 11). L'Église est un jardin fermé, elle est une source scellée, elle est l'épouse unique (II, 13). Tout le second livre de Parmenianus traitait de l'Église et s'appliquait à démontrer qu'elle est une, à l'exclusion des hérétiques (I, 6). Parmenianus reprenait là des thèmes popularisés par saint Cyprien[1].

Mais il restait à reconnaître cette Église. Pour la discerner des hérétiques, Parmenianus fait valoir contre eux qu'ils ne possèdent pas ce qu'il appelle les *dotes Ecclesiae.*

Ne cherchons pas une signification juridique à ce mot *dotes.* A cette date, en droit romain la *dos* de l'épouse est constituée au mari, soit par le père de l'épouse, soit par elle-même, et c'est le mari qui est propriétaire de la *dos.* Cela ne s'accorde pas avec l'idée de l'Église dotée par Jésus Christ. Le douaire n'existe pas en droit romain. Peut-être l'emploi du mot *dotes* était-il suggéré à Parmenianus par l'idée que l'Église est l'*uxor iusta* du Christ, et non une *concubina :* pour cette dernière, en effet, il n'y avait pas de dot, et c'était presque le seul moyen de la distinguer de l'*uxor iusta.* Mais il aurait fallu dire *dos,* et non *dotes,* car la femme n'a pas plusieurs dots, tous les biens dotaux formant une seule masse. Parmenianus n'est pas un juriste : il aura donné au mot *dotes* une signification morale. Tenons-nous à cette imprécision, qui est de lui, et disons : L'épouse

1. CYPRIAN. *De unit.* 5; *Epistul.* XLIII, 5; LXIX, 2; LXXIII, 11. Etc.

légitime se reconnaît à ce qu'elle est en possession des biens que lui a constitués son époux en l'épousant. Si les hérétiques ne sont pas en possession de ces *dotes*, il sera clair qu'ils ne sont pas l'Église. Optat estime que cet argument est excellent contre les hérétiques : « *Dixisti apud haereticos dotes Ecclesiae esse non posse, et recte dixisti* » (I, 10). Mais Parmenianus entend le faire valoir également contre les traditeurs, les Catholiques.

Que sont ces *dotes* ? Optat en compte cinq, Parmenianus six[1], parce qu'il dédouble la cinquième des *dotes* énumérées par Optat. La première est la *cathedra* : pas d'Église sans *cathedra*. La seconde est l'ange, l'évêque : pas d'Eglise sans son ange, réminiscence des sept anges des sept Églises de l'Apocalypse. Cet ange joue un rôle dans l'efficacité du baptême, il a pour mission de « *fontem movere* » (II, 6), réminiscence de l'ange de la piscine probatique dans l'évangile de saint Jean. La troisième des *dotes* est l'Esprit : pas de baptême valide sans l'Esprit saint principe de vie, réminiscence du texte *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto*. Par là s'entend le propos de Parmenianus accusant les Catholiques de ne posséder d'autre Esprit que celui qui engendre les fils de la Géhenne (II, 7). La quatrième des *dotes* est l'eau de la piscine baptismale, et en même temps le sceau ou symbole baptismal, « *sigillum integrum id est symbolum catholicum* » (II, 8). La cinquième enfin est l'autel (II, 8), et la sixième le sacerdoce (II, 9).

1. Optat. II, 2 : « Videndum ubi sint quinque dotes, quas tu sex esse dixisti, inter quas cathedra est prima... » Voyez O. R. Vassall-Phillips, *The work of s. Optatus bishop of Milevis against the Donatists* (1917), p. 64-65. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. III[3], p. 42.

L'Église véritable est partout où l'on retrouve ces *dotes*. Comme Parmenianus estime que le Catholicisme les a perdues, n'ayant plus ni *cathedra*, ni ange, ni l'Esprit, ni baptême, ni sacrifice, ni sacerdoce, le Catholicisme ne peut être l'Église légitime et véritable. Au contraire, le Donatisme, parce qu'il a conservé ces *dotes*, ne saurait douter d'être l'Église. C'est le grand argument de Parmenianus : « *Ad solas dotes te conferre voluisti*, lui dit Optat, *quas velut manu adprehensas aut arca conclusas catholicis denegans vobis solis eas frustra vindicare conatus es* »[1].

Abstraction faite du terme *dotes*, les données fondamentales de cet argument sont empruntées par Parmenianus à Cyprien, qui lui aussi aime à parler de la *cathedra* symbole de l'unité de l'Église locale, de l' « *aqua vitalis* » du baptême que seule possède l'Église à l'exclusion des hérétiques, du « *sacerdotium* » que perd l'évêque failli[2]. Parmenianus parle le langage de Cyprien et habilement prétend en tirer la justification du Donatisme.

## II

Les Catholiques ne manquaient pas, qui, en présence du Donatisme rétabli, auraient désiré que des deux partis on désignât des délégués pour se rencontrer dans une conférence. Les Donatistes n'avaient

1. Optat. II, 10. On est surpris que saint Augustin ne mentionne nulle part le traité *Adversus Ecclesiam traditorum* de Parmenianus et que peut-être il ne l'ait pas connu. Nulle part il n'a discuté la théorie des *dotes Ecclesiae*. — Saint Ambroise a écrit, *In ps.* CXVIII *expos. Sermo* XVII, 31 : « [Ecclesia] aliis fons est,... aliis hortus clausus, fons signatus, aliis hortorum fons qui in Ecclesiae dote numeratur ». Est-ce une réminiscence? Ambroise, qui sait le droit, parle de *dos*, non de *dotes*.

2. Cyprian. *Epistul.* XLIII, 5; LXV, 1; LXIX, 3. Etc.

rien voulu entendre. Optat[1], en répondant à l'*Adversus Ecclesiam traditorum* de Parmenianus, se flatte d'instituer en quelque manière cette conférence à laquelle les Donatistes se sont jusqu'ici refusés : il a patiemment écouté tout ce qu'articule Parmenianus dans son traité, il le prie modestement d'écouter ce qu'il a à lui répondre (I, 4).

L'édit d'union de 347 a mis la puissance publique au service du Catholicisme et contraint les Donatistes à une soumission qui n'a pas été sans effusion de sang. Optat le reconnaît[2]. Il fait valoir toutefois que la mission des *operarii unitatis*, Paulus et Macarius, était dans la pensée de l'empereur une mission pacifique, et que si Macarius a dû recourir à la troupe, ç'a été pour se protéger contre les bandes armées par l'évêque donatiste de Bagaï en Numidie[3]. Il y a eu des morts, il y a eu des sentences d'exil : la responsabilité en doit retomber sur ceux qui ont organisé la résistance à l'édit impérial. A en croire Optat, les Catholiques n'ont pas émis un vœu, pas donné un conseil, pas fait un geste, qui les ait associés à ces rigueurs (III, 2). — La puissance publique en frappant les Donatistes n'a commis aucun crime, continue Optat. Les Chrétiens, en effet, sont tenus d'obéir à l'empereur, au même titre qu'ils sont tenus de prier pour lui : cette obligation, qui les a liés envers des princes païens, les lie d'autant plus envers des princes chrétiens, comme était l'empereur Constant[4].

1. On peut, avec Monceaux (t. V, p. 249), placer les six premiers livres d'Optat vers 366-367.

2. Optat. III, 1 : « Ab operariis unitatis multa quidem aspere gesta sunt ».

3. *Ibid.* 1 et 4.

4. *Ibid.* 3 : « Merito Paulus (*I Tim.* II, 2) docet orandum esse pro regibus et potestatibus, etiamsi talis imperator esset qui gentiliter viveret; quanto magis quod christianus, quanto quod Deum timens,

Donat a résisté à Constant empereur chrétien, « *Constanti imperatori christiano, ne misericors esset, obstitit* » (III, 3), il n'a pas voulu permettre au prince d'être miséricordieux : il ne peut s'indigner qu'il ait été sévère[1]. — Puis, dans l'Ancien Testament, Dieu permet l'homicide qui punit l'adultère, c'est le cas de Phinees (*Num.* XXV, 11), à propos duquel Optat estime que l'homicide cesse alors d'être un homicide : « *Placuit Deo homicidium, quia vindicatum est adulterium* » (III, 5). Pourquoi les rigueurs dont se plaignent les Donatistes ne plairaient-elles pas aussi à Dieu? Moïse, en descendant du Sinaï, n'a-t-il pas fait mourir trois mille Israélites (III, 7)? Le prophète Élie, sur l'ordre de Dieu, au bord du Cison, n'en a-t-il pas massacré quatre cent cinquante? Moïse, Phinees, Élie, justifient Macarius, car Moïse, Phinees, Élie et Macarius ont pareillement vengé la loi de Dieu, « *ab omnibus unius Dei praecepta sunt vindicata* », puisque le même Dieu qui a dit : « Tu ne commettras pas l'adultère », et : « Tu ne sacrifieras pas aux idoles », a dit : « Tu ne feras pas de schisme » et « Cherche la paix »[2]. Que les Donatistes ne disent pas qu'on a rouvert contre eux la persécution et qu'on a fait parmi eux des martyrs, car les sévérités dont ils se plaignent sont la vindicte des lois de Dieu, « *quia vindicta fuit, non persecutio* »[3].

quanto quod religiosus... (Donatus) Carthaginis principatum tenuisse crediderat; et cum super imperatorem non sit nisi solus Deus qui fecit imperatorem, dum se Donatus super imperatorem extollit, iam quasi hominum excesserat metas. »

1. Pour l'explication de ces allusions, MONCEAUX, t. V, p. 115.

2. OPTAT. III, 7 : « Idem Deus locutus est et : *Non facies scisma* (*I Cor.* I, 10; XII, 25), et *Quaere pacem et consequeris eam* (*Ps.* XXXIII, 15), eiusdem Dei praeceptum est ». Rapprochez CYPRIAN. *Testimon.* 86.

3. OPTAT. III, 10.

Ils n'ont pas davantage le droit de dire que l'on a tiré contre eux le glaive que le Sauveur a prescrit à saint Pierre de remettre au fourreau, d'abord parce qu'aucun Donatiste n'a été frappé par le glaive, ensuite parce que l'ordre de remettre l'épée au fourreau a été donné à Pierre en vertu du dessein de Dieu qui voulait que le Sauveur souffrît et non pas qu'il fût défendu[1]. Mais le magistrat n'en a pas moins le *ius gladii*. L'Église catholique ne manie pas le glaive elle-même, au contraire des Donatistes qui ont armé et conduit les Circoncellions. A Parmenianus qui déclame que l'Église s'engraisse du sang et de la chair des saints, Optat n'hésite pas à demander de quelle Église il parle. Le Catholicisme étant représenté par ses évêques, ses prêtres, ses diacres, ses fidèles, Optat somme Parmenianus de produire des noms d'évêques, de prêtres, de diacres, de fidèles, coupables de quelque violence : « Qui d'entre nous a jamais persécuté personne »[2]?

Croyons-en Optat. Mais notons qu'il a le redoutable honneur d'être le premier écrivain ecclésiastique à avoir fait de la vindicte des lois de Dieu et de l'Église l'affaire du prince, et d'avoir poussé le droit de cette vindicte par le bras séculier jusqu'au prononcé de la peine de mort. Lactance, fidèle au sentiment de saint Cyprien et du Catholicisme contemporain des persécutions, professait encore que qui veut défendre la religion par la rigueur des lois fait fausse route[3]. Constantin entendait que le Catholicisme fût privilégié, mais il n'interdisait pas aux

1. Id. III, 7 et 8.
2. Id. II, 14 : « Quis nostrum quemquam persecutus est? quem a nobis persecutum esse aut dicere poteris aut probare? »
3. Lactant. *Institut.* V, 19, 11-23.

hérétiques la liberté de leur culte : les évêques africains ne demandaient à Constantin, encore en 330, contre le Donatisme aucune contrainte, aucune vindicte, et Constantin les en félicitait[1]. Avec l'édit d'union de 347, la politique de coercition inaugurée par Constant a rallié les évêques africains[2], et ils n'ont pas assez souffert du régime de Constance II pour s'en détacher. Optat est dans leur sentiment, il est le premier à en faire la théorie, et il y met la netteté et la logique, toujours un peu outrancière, d'un africain.

***

Le point de savoir si le Catholicisme était ou n'était pas une Église de traditeurs était une question de fait qu'Optat ne pouvait négliger de discuter. Parmenianus s'était contenté d'accuser les traditeurs en général, sans prononcer de noms, considérant apparemment que les faits étaient connus et acquis (I, 6). Optat, au contraire, précisera : il y a deux dossiers, d'abord celui de Félix d'Aptonge, où l'enquête des magistrats atteste que le consécrateur de Cécilien n'a jamais été un traditeur, enquête qui confirma par des actes publics la sentence du concile de Rome où Cécilien a été innocenté (I, 27). Le second dossier est le protocole du concile de Cirta (en 305), qui établit par leur aveu même que les premiers évêques donatistes ont été, eux, des traditeurs (I,

1. *Paix constantinienne*, p. 304-306. La constitution contre les hérétiques produite par la *Vita Constantini* (III, 64-65), n'est pas authentique. P. B. « Les documents de la *V. C.* » *Bull. d'anc. litt. et d'arch. chrét.* 1914, p. 87-89. Elle est au contraire dans la ligne de Constance II.

2. *Paix constantinienne*, p. 460-464.

14). Ce second dossier fournissait à Optat les éléments d'une contre-attaque efficace. Cependant le point central de la controverse n'était pas là, il était sur la question de savoir si un traditeur perd ou garde ses pouvoirs sacramentels, et plus particulièrement si le baptême des traditeurs est encore un baptême.

Optat n'aborde cette question de la validité du baptême que dans son cinquième livre, tandis que Parmenianus la traitait en première ligne. Optat rappelle la doctrine catholique : la validité du baptême, dit-il, dépend de la formule trinitaire avec laquelle on l'administre, non du lieu où on l'administre, ni de la personne qui l'administre (v, 1). L'exactitude de la formule trinitaire est la condition essentielle, conjointement l'exactitude de la foi de celui qui reçoit le baptême, mais subsidiaire est la sainteté de celui qui l'administre, parce que les sacrements ne doivent pas aux hommes leur vertu (v, 4). Dieu, en effet, dans le sacrement donne ce qu'il a promis : « *Ipse est ergo qui dat, ipsius est quod datur* » (v, 4). Le don est de Dieu, l'administration seule est de l'homme[1]. L'administration n'est pas un *dominium,* elle est un *ministerium* (v, 7).

Optat loue Parmenianus de traiter les hérétiques comme les traite l'Église catholique. Ensemble cependant Optat et Parmenianus ont une conception archaïque de l'hérésie : ils parlent des hérétiques comme d'une espèce disparue, ils pensent à Marcion, à Praxeas, à Sabellius, à Valentin, aux Montanistes, d'un mot à des hérétiques dont la doctrine

1. Optat. v, 6 : « Probate Ioannem aut accepisse aut habuisse quod daret. Illo autem operante dabat Deus, qui dando non deficit. » Optat assimile le baptême de Jean au baptême chrétien.

sur Dieu et sur le Christ compromet la trinité[1]. Ils sont alors d'accord pour affirmer que de tels hérétiques sont dépossédés du baptême valide et des autres biens sacramentels. Optat ajoute que les Églises des hérétiques ne sont que des prostituées, loin de pouvoir prétendre au titre d'épouse légitime du Christ (I, 10). — Si Parmenianus est si ferme sur la répudiation des hérétiques, c'est qu'il veut assimiler les schismatiques aux hérétiques. Optat s'est bien gardé d'accepter cette assimilation. Le schismatique est proprement un chrétien qui se sépare de l'unité de l'Église, tout en conservant la foi de l'Église. Dès la première page de son traité, Optat affirme hardiment la communauté de foi en vertu de laquelle les Donatistes sont pour lui des frères (I, 1). Il les appelle avec insistance ses frères, quoi qu'ils en aient, car, dit-il, nous avons la même naissance spirituelle, étant nés des entrailles de la mère Église[2]. Nous avons, dit-il encore, la même règle de vie, le même canon des Écritures, la même foi, le même culte : « *Apud vos et apud nos una est ecclesiastica conversatio, communes lectiones, eadem fides, ipsa fidei sacramenta, eadem mysteria* » (V, 1). Les hérétiques, parce qu'ils sont hors de la vérité ne possèdent plus qu'un baptême illusoire. Parmenianus a donc raison de dire que le jardin

1. Ib. I, 9. Cf. *ibid.* 10 : « ... falsaverunt symbolum, dum alter dixit duos deos..., alter patrem vult in persona filii cognosci, alter carnem subducens filio Dei..., et ceteri hulusmodi qui a sacramentis catholicis alieni esse noscuntur. »

2. *Ibid.* I, 3 : « Sunt igitur sine dubio fratres, quamvis non boni... Est quidem nobis et illis spiritalis una nativitas. » Cf. III, 9 : « Nobis et vobis ecclesiastica una est conversatio, et si hominum litigant mentes, non litigant sacramenta... Pares credimus et uno sigillo signati sumus nec aliter baptizati quam vos, testamentum divinum pariter legimus, unum Deum pariter rogamus, oratio dominica apud nos et apud vos una est. »

leur est fermé et de restituer à Pierre la clé du jardin. Ils n'ont pas davantage l'anneau qui scelle la fontaine : entendez par là le symbole baptismal catholique. Mais aux schismatiques on ne peut dénier qu'ils possèdent ce que les hérétiques ont perdu, pour autant que les schismatiques ont en commun avec les Catholiques les articles de la foi : « *Vobis vero scismaticis, quamvis in Catholica non sitis, haec negari non possunt, quia nobiscum vera et communia sacramenta traxistis* » (I, 12). — Qu'est-ce donc qui différenciera le schismatique du catholique, dans l'hypothèse où ils ont la même foi? Parmenianus définirait le schismatique le chrétien qui est sorti de l'Église du fait qu'il est devenu un pécheur : schismatique est synonyme de traditeur, de souillé, de pécheur, et le schisme est là en fonction de la sainteté de l'Église. Pour Optat, le schismatique est le chrétien qui a rompu avec l'Église visible. Ce qui fait la *Catholica*, c'est la pureté de la foi et c'est l'unité des esprits. Et ce qui fait le schisme, c'est la rébellion de fils impies contre leur mère, de fils qui brisent le lien de la paix et s'en vont déracinés de la racine de la mère Église : « ... *deserta matre catholica impii filii, dum foras exeunt et se separant, ut vos fecistis, a radice*[1] *matris Ecclesiae invidiae falcibus amputati errando rebelles abscedunt* » (I, 11). Comprenez enfin, si tard que ce soit, que vous êtes des rameaux retranchés de l'arbre qui les portait, des branches de vigne coupées de leur cep, un ruisseau intercepté de sa source (II, 9)[2].

1. *Radix.* Image et idée prises à saint Cyprien, *Epistul.* LXXIII, 2. Cf. XLV, 1.

2. Réminiscences de saint Cyprien, *Epistul.* XLVIII, 3 : « Nos singulis navigantibus... scimus hortatos esse ut Ecclesiae catholicae matricem et radicem agnoscerent ac tenerent ». Cf. *De unit.* 5.

*
* *

Optat vient de poser le thème fondamental de sa doctrine : l'Église est une et elle est visible, les Donatistes sont des schismatiques parce qu'ils en sont sortis volontairement et ouvertement.

Dans l'Afrique et dans les autres provinces, l'Église était une, avant qu'elle ne fût divisée par les évêques qui ont ordonné Maiorinus. Ces évêques sont venus à Carthage, appelés par des ambitieux déçus et par une femme intrigante, et, en arrivant à Carthage, ils se sont bien gardés de se montrer dans la basilique où tout le peuple chrétien s'assemblait avec Cécilien. Ils ont sommé Cécilien de se présenter devant eux. Toute l'Église a empêché Cécilien de se rendre à cette sommation, qu'elle prévoyait n'être que le prélude d'un brigandage. A ce moment, les évêques auraient dû expulser Cécilien de son siège, si Cécilien était coupable, ou le reconnaître pour évêque légitime, s'il était innocent. L'Église était là où le peuple était assemblé, où était la *cathedra* épiscopale, où était l'autel sur lequel avaient offert le sacrifice les pacifiques évêques d'antan, Cyprien et les autres prédécesseurs de Cécilien. Mais non, on est allé hors de cette église, on a élevé un autel contre cet autel, on a ordonné en dépit de tout droit Maiorinus. « *Exitum est foras* », voilà l'acte flagrant de schisme perpétré par les consécrateurs de Maiorinus (I, 19).

Le conflit né ainsi à Carthage, les consécrateurs de l'intrus ont compris qu'il fallait chercher un arbitre en dehors de l'Afrique : ils ont demandé à

Constantin de faire juger la cause par des évêques de Gaule. Constantin les a renvoyés au concile de Rome, qui a innocenté Cécilien et débouté les Donatistes. Ils en ont appelé alors à Constantin. Optat raconte la mission des deux évêques envoyés à Carthage par l'empereur, et la sentence portée par eux : la *Catholica* est l'Église qui est répandue dans le monde entier, « *illam esse catholicam quae esset in toto orbe terrarum diffusa* », et le jugement rendu par le concile de Rome est définitif, « *sententiam XIX episcoporum iamdudum datam dissolvi non posse* » (I, 26). — Optat ne fait nulle mention du concile d'Arles de 314, pas davantage de la sentence impériale de 316 en faveur de Cécilien et contre les Donatistes : Optat considère que le jugement du concile de Rome de 313 a tranché le différend sans appel possible. — Ce jugement rendu par dix-neuf évêques d'Italie et de Gaule est un jugement que la catholicité a ratifié, par le fait qu'elle a continué de reconnaître Cécilien seul pour évêque de Carthage. Optat peut donc conclure que l'Église de Cécilien est la catholique, la légitime, d'abord parce qu'elle est à Carthage l'Église historique enracinée dans le passé et remontant à l'origine, ensuite parce qu'elle fait partie intégrante de la catholicité totale : « ... *in radice manemus, et in toto orbe terrarum cum omnibus sumus* » (I, 28).

Nous avons là deux considérations distinctes.

Optat ne donnera pas l'ampleur que l'on souhaiterait à la formule si heureuse « *in radice manemus* ». Elle est pour lui une image familière. Il dira des Catholiques : « *Nos qui intus habitamus et nunquam de radice recessimus* » (III, 7). Il dira : « *Videndum est quis in radice... manserit, quis foras*

*exierit* » (I, 15). Il dira des Donatistes : « ... *foras exeunt, ... a radice matris Ecclesiae abscedunt* » (I, 11). Nous sommes, nous théologiens d'aujourd'hui, bien plus sensibles à cette preuve de la légitimité de la *Catholica* que l'on peut tirer de son histoire et de la continuité vérifiable qui la rattache aux origines. L'argument de la succession apostolique est le grand argument.

Optat a préféré l'argument tiré de la considération de la catholicité géographique de l'Église.

L'Église étant l'épouse du Christ, et le Christ ne pouvant avoir qu'une épouse, il ne peut exister qu'une Église : Optat et Parmenianus sont d'accord sur ce premier principe. — Cette Église est qualifiée de catholique, poursuit Optat, et ce terme signifie qu'elle est répandue dans le monde entier. Les Donatistes eux-mêmes, quand ils offrent le saint sacrifice, ne disent-ils pas qu'ils l'offrent pour l'Église une répandue sur toute la surface de la terre (II, 12)? Toutefois, on ne voit pas que Parmenianus ait employé le terme de *catholique,* comme il se sert du terme de *une,* et aussi bien du terme de *sainte.* En raisonnant sur le terme de catholique, Optat raisonne donc sur une donnée traditionnelle et admise de tous, mais que les Donatistes sont en train de répudier [1]. Il faut que l'évêque de Milève s'applique à justifier l'idée de catholicité.

Le terme *catholica* signifie que l'Église est répandue sur toute la terre [2], et cette extension

1. Optat. I, 21 : « Scisma usurpato Ecclesiae nomine et occulte nutritis et impudenter defenditis. » Ils usurpent le nom d'Église, pas le prédicat de catholique.

2. Id. II, 1 : « Ubi ergo erit proprietas catholici nominis, cum inde dicta sit catholica, quod sit rationabilis et ubique diffusa? » Le mot *rationabilis* est difficile. Peut-être Optat veut-il dire que la *Catholica*

répond à un dessein de Dieu. En effet, la volonté de Dieu est que toutes les nations soient l'héritage de son Fils, et que le domaine constitué au Fils s'étende jusqu'aux extrémités de la terre, selon la parole prophétique du psaume : *Dabo tibi gentes hereditatem tuam et possessionem tuam terminos terrae.* Optat énumère plusieurs autres textes prophétiques auxquels il donne la même signification : *Dominabitur a mari usque ad mare...*, *Laudandum nomen Domini ab ortu solis usque ad occasum...*, *Cantate Domino omnis terra...* La catholicité géographique du domaine du Christ est donc bien dans le dessein de Dieu.

S'il en est ainsi, l'Église véritable ne peut être réduite à n'être que l'Église des Donatistes, laquelle est restreinte à un coin de l'Afrique. Les Donatistes voudraient que l'Église fût là seulement où ils sont. Quoi donc? En Espagne, en Gaule, en Italie, où vous n'êtes pas, l'Eglise ne sera pas? Et en Pannonie, en Dacie, en Mésie, en Thrace, en Achaïe, en Macédoine, et dans toute la Grèce, et dans le Pont, la Galatie, la Cappadoce, la Pamphylie..., et dans toute l'Égypte, et en Mésopotamie, et dans tant d'innombrables îles et d'autres provinces? Optat pousse l'énumération à la manière de Tertullien, pour

est une œuvre de raison, au contraire des hérésies. Casaubon conjecture : *rationabiliter ubique*, qui n'est pas satisfaisant, mais qui serait préférable à *non nationalis* proposé par d'autres, et bien moderne, et parfaitement étranger au lexique d'Optat. Vassall-Phillips, p. 60.

1. Rapprochez II, 9 : « ... docuimus... quid sit sancta Ecclesia, et huius sanctae Ecclesiae est constituta persona, et hanc esse catholicam, quae sit toto orbe terrarum diffusa... » Le sens est : De cette sainte Église le personnage est posé, reconnaissable, elle est catholique, c'est-à-dire répandue dans le monde entier. Ceci contre Vassall-Phillips, p. 86, qui voit saint Pierre dans la *constituta persona!*

demander en terminant : Où sera alors la catholicité promise par Dieu? Permettez au Fils de posséder ce qui lui revient et au Père de donner ce qu'il a promis. Ne concédez pas au Fils seulement une portion de l'Afrique, et ne lui contestez pas le monde que le Père lui a donné [1].

Ainsi, la notion de catholicité, que les Donatistes affectent de ne pas prendre en considération, est une note de l'Église véritable par laquelle Optat montre avec force que les Donatistes ne peuvent pas être cette Église véritable, et que cette Église véritable est la *Catholica* qu'ils répudient. Dieu a dit : *Ex Sion prodiet lex*. Cette montagne de Sion est l'Église qui lève sa tête sous le ciel entier dans le monde romain : Sion spirituelle, dans laquelle le Christ a été fait roi par son Père [2]. Le monde entier jouit de l'unité catholique, à l'exception de cette portion de l'Afrique où une étincelle a allumé un incendie : vous vous plaignez des *operarii unitatis*, l'Italie ne se plaint pas, ni la Gaule, ni l'Espagne, ni la Pannonie, ni la Galatie, ni la Grèce (III, 9). Vous dites que les Catholiques sont souillés : est-ce pour être en communion avec toute la terre? est-ce pour être en communion avec l'Orient, cet Orient où le Christ est né et que ses pieds adorables ont foulé, cet Orient où sont les sept Églises johannines, « *septiformis Ecclesia* », dont vous êtes sans regret séparés? Est-ce pour être en communion avec les Corinthiens, avec les Galates, avec les Thessaloni-

1. OPTAT. II, 1. *Ibid.* 2 : « Ergo quia probavimus eam esse Ecclesiam catholicam quae sit in toto terrarum orbe diffusa... »

2. ID. III, 2 : « ... in monte sancto, qui est Ecclesia, qui per omnem orbem romanum caput tulit sub toto caelo... Est ergo spiritalis Sion Ecclesia..., quae est in toto orbe terrarum, in quo est una Ecclesia catholica. »

ciens? Comprenez donc que vous êtes en dehors de la sainte Église [1].

Tel est l'argument tiré par Optat de la catholicité de l'Église. Assurément, l'évêque de Milève ne l'a pas inauguré, puisque, dès 316, dès la mission à Carthage des deux évêques Eunomius et Olympius, nous avons vu opposer au schisme des Donatistes que la véritable Église catholique est celle de l'univers. L'Église était qualifiée de catholique depuis le second siècle : catholique s'opposait à hérétique, comme le bloc s'oppose au morcelage, et tout de suite on fit valoir que c'était l'univers qui faisait bloc. Vers l'an 200, le *Muratorianum* dit de l'Église, en la nommant *Catholica* et *catholica Ecclesia*, qu'elle est notoirement répandue dans tout l'univers : « *Una per omnem orbem terrae Ecclesia diffusa esse dinoscitur* ». Cette catholicité géographique est un fait providentiel, mais au temps de saint Cyprien elle n'est pas utilisée comme une preuve de la légitimité de l'Église : l'argument tiré de la succession apostolique suffit. Au IVe siècle, au contraire, l'idée s'établit que cette catholicité géographique est un dessein de Dieu sur son Église attesté par les prophéties [2] : l'Église de Dieu ne saurait donc être que catholique, géographiquement catholique, et un schisme ne saurait prétendre à être la vraie Église, du fait qu'il s'est détaché d'une Église répandue dans le monde entier, et qu'il est limité à un coin du

1. Id. VI, 3. — L'argument est à noter qu'Optat tire des sept Églises de l'Apocalypse. « Extra septem ecclesias quicquid foris est, alienum est », écrit-il (II, 6). Les sept Églises de l'apocalypse représentent toute l'Église. Ce sens est préconisé déjà par saint Cyprien, *Ad Fortunatum*, 11. On le retrouve dans les *Quaestiones ex V. et N. T.* 47, et chez Tyconius, *Regul.* II.

2. Ainsi chez saint Cyrille de Jérusalem, *Catech.* XVIII, 23.

monde. C'est l'argument d'Optat contre le Donatisme, ce sera bientôt l'argument de saint Jérôme contre le schisme des Lucifériens [1].

Les théologiens modernes, tenant compte du fait que l'Église n'a jamais encore été adéquate à toute l'humanité, auront à corriger l'argument. Ils enseigneront que les prophéties qui parlent de l'extension de l'Église à l'univers doivent être entendues moralement, non physiquement, et que la catholicité est surtout la destination divine de l'Église à toutes les nations [2]. Quant au vocable de catholicité, il garde sa valeur historique, qui est grande, puisque catholique est le nom de l'Église dans l'histoire.

*
* *

Sa thèse établie, Optat peut discuter la théorie des *dotes Ecclesiae,* et en première ligne la prétention des Donatistes à posséder le privilège de la *cathedra.*

Vous n'avez pas de *cathedra,* disait Parmenianus aux Catholiques d'Afrique, la *cathedra* étant la première des *dotes* de la vraie Église. Cet argument revenait à dire que la succession épiscopale était interrompue, était éteinte, chez les Catholiques, par le fait de l'indignité des évêques, et cet argument n'était qu'une application du principe donatiste que le ministre indigne perd ses pouvoirs sacramentels. Optat ne recommence pas la réfutation directe qu'il a faite du principe. Considérant la *Catholica* dans son unité totale, il représente à Parmenianus qu'il n'est pas recevable à contester à la *Catholica*

1. *Contra Luciferianos*, 1.
2. Voyez C. Pesch, *Praelect. dogmat.* t. I⁴ (1909), p. 275-278.

la possession actuelle d'une *cathedra,* puisque cette *Catholica* possède à Rome la *cathedra Petri*[1].

Tu ne peux nier ce que tu sais bien, dit-il à Parmenianus, c'est que dans la ville de Rome[2] la *cathedra* épiscopale a été donnée premièrement à Pierre et que sur cette chaire s'est assis Pierre qui est le chef de tous les apôtres. Cette *cathedra Petri* procurait l'union de tous les apôtres, car aucun des autres apôtres n'avait le droit d'élever sa *cathedra* particulière contre cette *cathedra* unique : dès ce temps, en effet, celui-là aurait été un schismatique et un pécheur, qui aurait élevé sa *cathedra* contre cette *cathedra singularis*. — Or, poursuit Optat, cette *cathedra singularis,* cette *cathedra unica,* subsiste toujours, puisque, à Pierre qui y siégea le premier, a succédé Linus, puis Clément, puis Anaclet, puis Evariste, et ainsi de suite jusqu'à l'évêque actuel de Rome, avec lequel toute la catholicité est en communion et nous avec elle, grâce à l'échange des lettres de communion, « *commercio formatarum* »[3]. — Et Optat de conclure : Si la *cathedra* est la première des *dotes Ecclesiae,* les Catholiques possèdent la

1. Optat. II, 2 : « Negare non potes scire te in urbe Roma Petro primo cathedram episcopalem esse conlatam, in qua sederit omnium apostolorum caput Petrus, unde et Cephas est appellatus, in qua una cathedra unitas ab omnibus servaretur, ne ceteri apostoli singulas sibi quisque defenderent, ut iam scismaticus et peccator esset qui contra singularem cathedram alteram conlocaret. »

2. Intéressante précision. Pierre n'a pas été installé dans une *cathedra*, dans laquelle le Sauveur ressuscité aurait installé ensuite tous les apôtres, si bien que la *cathedra* de Pierre serait devenue la *cathedra* de tous les évêques. *Eglise naissante*, p. 435-436. Si telle est l'interprétation de saint Cyprien, tout autre est celle d'Optat : l'évêque de Milève considère le siège de Rome dans la *cathedra Petri*. C'est ce que n'a pas vu Harnack, *Dogmengeschichte*, t. III[3], p. 42, ni Vassall-Phillips, p. 67.

3. Les *litterae formatae* sont des lettres en bonne et due forme : *formatae* est synonyme de *sigillatae*. On dit aussi *litterae communicatoriae*. Aug. *Epistul.* XLIII, 7, 16, 19; XLIV, 3.

*cathedra* la plus authentique qui soit, en étant unis à la *cathedra Petri*. Que les Donatistes, avec leur prétention d'être la sainte Église, nous montrent d'où leur vient leur *cathedra* (II, 3) [1].

Optat ne crée pas pour le besoin de sa thèse le prestige exceptionnel de la *cathedra Petri* : un siècle avant Optat, saint Cyprien avait parlé pareillement d'elle [2]. Mais Optat dit plus que Cyprien. L'épiscopat a été donné à Pierre le premier, c'est-à-dire avant tous les autres apôtres; Pierre est le chef de tous les apôtres, « *omnium apostolorum caput* »; l'épiscopat lui a été donné à Rome; et ce siège avait ce privilège qu'aucun apôtre ne pouvait se croire indépendant de lui, si bien que dans l'unité du siège de Pierre l'unité de tous était préservée, même des apôtres. Optat, en parlant de la sorte, nous révèle sa conception de l'unité catholique : schismatique est et était quiconque s'élève ou se serait élevé contre la chaire exceptionnelle sauvegarde de l'unité de tous. L'unité catholique est une société visible réalisée par un commerce de lettres, « *commercio formatarum in una communionis societate* » : cette société a pour

1. Optat. II, 3 : « Ergo cathedram unicam, quae est prima de dotibus, sedit prior Petrus, cui successit Linus, Lino successit Clemens ... Liberio Damasus. Damaso Siricius, hodie qui noster est socius : cum quo nobis totus orbis commercio formatarum in una communionis societate concordat. » — Le catalogue des évêques de Rome produit par Optat est le même que produit saint Augustin (*Epistul.* LIII). Optat dans la première édition de son traité arrête le catalogue à Damase; dans la seconde, il ajoute Sirice (devenu pape en décembre 384).

2. Cyprian. *Epistul.* LIX, 13 : « ... navigare audent et ad Petri cathedram atque ad Ecclesiam principalem unde unitas sacerdotalis exorta est. » *Principalis* signifie « la première en date », contrairement à ce qui est dit dans *Eglise naissante*, p. 449. Voyez Optat. I, 21; Hilar. *Tract. in ps.* CXXXII, 7; Ambros. *Epistul.* LXV, 4; *Caïn et Abel*, I, 4; Reticius cité par Aug. *Contra Iulian.* I, 7. Cf. *Op. imp. contra Iulian.* I, 85.

centre l'évêque de Rome, avec qui et par qui tout le collège des évêques est uni, « *cum quo nobis totus orbis commercio formatarum in una communionis societate concordat* ».

Optat peut se retourner maintenant contre les Donatistes et leur dire : La *cathedra Petri,* et non point une *cathedra* quelconque, est, d'institution divine, condition de l'unité de l'Église. Cécilien ne s'est pas plus séparé de la *cathedra Petri* qu'il ne s'est séparé de la *cathedra* historique de Carthage : Maiorinus au contraire, en se séparant de Cécilien s'est séparé aussi bien de la *cathedra Petri* que de la *cathedra Cypriani*[1]. Quelle *cathedra* dès lors peut-il se flatter de posséder ? — Il faut croire que ce reproche embarrassait les Donatistes, car Optat nous les montre essayant de se créer quelque relation avec Rome. Ils avaient à Rome un groupe des leurs, et à la tête de ces Donatistes romains un évêque : ils appelaient cela avoir un parti à Rome[2]. Optat ne prend pas au sérieux cet évêque romain : Demandez-lui où il siège, dit-il. Va-t-il répondre qu'il siège sur la *cathedra Petri,* dont je ne sais s'il l'a vue jamais de ses yeux et si jamais il a eu accès à la *memoria* de l'apôtre Pierre[3] ? Votre évêque de Rome, votre ami Macrobius, siège là où avant lui siégea Encolpius, et avant Encolpius Boniface de

1. Optat. I, 10 : « Non enim Caecilianus exivit a Maiorino avo tuo, sed Maiorinus a Caeciliano; nec Caecilianus recessit a cathedra Petri vel Cypriani, sed Maiorinus cuius tu cathedram sedes, quae ante ipsum Maiorinum originem non habet. »

2. Id. II, 4 : « Sed et habere vos in urbe Roma partem aliquam dicitis. » Monceaux, t. IV, p. 123-124, et t. V, p. 151-164, réunit les informations que l'on a sur cette communauté donatiste de Rome. Harnack, t. III[3], p. 42, relève la signification doctrinale de cette fondation.

3. Optat. II, 4 : « Ecce praesentes sunt ibi duorum memoriae apo[stolorum]

Bullis (Numidie), et avant Boniface Victor de Garba (Numidie), que les Donatistes ont expédié à Rome aux réfugiés qu'ils y avaient. Entre les quarante et quelques basiliques de la ville de Rome, ne trouvant où s'assembler, ils ont dû aller hors les murs et adopter pour leurs réunions une caverne qui leur a valu le nom de *Montenses*[1]. Quelle *cathedra* avaient-ils là? Assurément pas celle de l'apôtre Pierre contre laquelle ils étaient en guerre ouverte[2].

Dès là que les Catholiques ont dans leur Église la *cathedra Petri,* ils peuvent se rassurer sur la possession des autres *dotes Ecclesiae,* que leur dénie Parmenianus. Ces *dotes Ecclesiae,* en effet, sont liées les unes aux autres et inséparables comme les doigts de la main : les Catholiques n'en possèdent pas une seulement, ils les possèdent toutes[3]. Les Donatistes sont incapables de prouver qu'ils les possèdent à l'exclusion de la catholicité, tandis que les Catholiques prouvent qu'ils les possèdent par le fait qu'ils appartiennent à la catholicité, étant unis à la *cathedra Petri*[4].

En résumé, être en communion avec l'Église romaine c'est être en communion avec la *cathedra Petri* établie par le Sauveur, c'est posséder la *cathedra Petri*, c'est donc posséder la première des

tolorum. Dicite si ad has ingredi potuit, aut obtulit illic ubi sanctorum memorias esse constat. » Par *obtulit* entendez célébrer les saints mystères.

1. *Ibid.*

2. *Ibid.* 5 : « ... qui contra cathedram Petri vestris praesumptionibus et audaci sacrilegio militatis. »

3. *Ibid.*

4. *Ibid.* 9 : « ... probatum est nos esse in Ecclesia sancta catholica, apud quos et symbolum trinitatis est, et per cathedram Petri, quae nostra est, per ipsam et ceteras dotes apud nos esse, etiam sacerdotium quod in nobis adnullare visus es ».

*dotes* revendiquées par Parmenianus pour la vraie Église : et qui possède la première de ces *dotes* les possède toutes.

*
* *

Optat reprit son *De schismate Donatistarum* et lui donna pour complément le septième livre que nous possédons [1]. Il revient dans ce livre à quelques-uns des thèmes qu'il a développés jadis.

A celui de la primauté de Pierre, notamment. Le Sauveur avait déclaré qu'il renierait devant son Père celui qui l'aurait renié devant les hommes : il n'a pourtant pas rejeté Pierre après son reniement. Le Sauveur en effet pensait à l'unité d'abord, il voulait que tous ses disciples fussent unis en celui qu'il avait désigné, qu'il pardonna après son reniement, et à qui il donna, à lui seul, les clés du royaume des cieux pour que les autres les reçussent de lui (VII, 3). Les apôtres pareillement pensèrent à l'unité d'abord, en ne se retirant pas de la communion de Pierre après que Pierre eût renié son maître. Optat écrit : Ils n'ont point failli, eux, et c'est au pécheur que le Christ donne les clés : « *Stant tot innocentes, et peccator accipit claves, ut unitatis negotium formaretur* ».

Les Donatistes reprochent aux évêques catholiques plus durement que jamais d'avoir été de connivence avec Macarius. Vous auriez dû, disent-ils, excommunier Macarius pour avoir versé le sang, au lieu de communier avec lui (VII, 6). A ce reproche, Optat répond que Macarius n'était pas un homicide

1. On place cette seconde édition vers 385. Monceaux, t. V, p. 251-256.

tombant sous le coup des lois romaines et des tribunaux. Il était lui-même un juge au sens où l'entend saint Paul (*Rom.* XIII, 4). Et dans le même sens il était un ministre de la volonté de Dieu. Or il n'a pas fait autre chose que ce que nous avons vu faire par Moïse, par Phinees, par Élie, avec l'approbation divine (VII, 6). Optat maintient que le magistrat peut tirer le glaive contre des Chrétiens réfractaires à l'unité catholique imposée par le prince : il maintient non moins fermement que les évêques sont et doivent être étrangers à cette coercition, mais que, exercée par le magistrat, cette coercition n'est ni un crime, ni un péché, étant conforme aux lois romaines aussi bien qu'à la loi de Dieu.

Optat, qui a déjà souligné ce qu'a de pharisien la prétention des Donatistes à être des saints (II, 20), y revient dans le livre VII et énonce là que l'Église de Dieu en ce monde ne saurait être conçue comme une société de parfaits. Le pécheur, dit Optat, s'il revient à récipiscence doit être d'abord accueilli et pouvoir se reposer sur le sein de la mère Église, « *primo recipiendus est, deinde sustinendus pio sinu matris Ecclesiae* ». Nul n'a le droit de se déclarer juste pour juger ensuite son prochain. Et à supposer que la sainteté intégrale fût le lot de quelques-uns, ils ne pourraient pas ne pas avoir de frères infirmes que l'Evangile leur interdit de repousser, témoin la parabole du champ où pousse le bon blé et la zizanie : le champ est unique, et divers est ce qu'il porte dans ses sillons, « *sicut in Ecclesia non est similis turba animarum* ». Nous n'avons pas le pouvoir de trier les âmes, pas plus que les apôtres n'ont eu celui de séparer le froment de l'ivraie (VII, 2). Les baptisés font tous partie de l'Église en

vertu de leur baptême, et seul le Fils de Dieu au jour du jugement décidera de ceux qui sont les siens et de ceux qu'il rejette : personne en ce monde n'a le pouvoir de devancer la sentence définitive du Fils de Dieu (VII, 2). L'Église ici-bas n'est donc pas le nombre des prédestinés, ni le nombre des saints, elle est le nombre des baptisés qui, pécheurs ou justes, font partie de la société visible des fidèles.

L'argument n'était pas nouveau, car le pape Calliste l'avait utilisé déjà. Hippolyte lui reproche d'avoir interprété dans ce sens la parabole de l'ivraie, d'avoir vu une figure de l'Église dans l'arche de Noë, qui contenait des chiens, des loups, des corbeaux, et toute sorte d'animaux purs et impurs : « Tous les textes qu'il pouvait tirer à ce sens, ajoute Hippolyte, il les interprétait de même ». Hippolyte au contraire définissait l'Église « la société sainte de ceux qui vivent dans la justice » [1]. Le Donatisme se raccorde par là au rigorisme du temps de Tertullien, et Optat au Catholicisme de Calliste.

* * *

Nous avons dégagé du *De schismate Donatistarum* les arguments capitaux d'Optat. Nous serions incomplet si nous ne signalions pas sa manière. Optat a l'avantage de sa rhétorique, qui est claire, brillante, incisive, et, pour tout dire, de bonne guerre. Ses discussions de faits sont excellentes, ainsi la discussion du fait que les consécrateurs de Cécilien ne

1. HIPPOLYT. *Philosophoum.* IX, 12. *In Daniel.* I, 17, 7. — HARNACK, *Dogmengeschichte*, t. I⁴, p. 447. D'ALÈS, *L'édit de Calliste* (1914), p. 218-223.

sont pas des traditeurs et que ceux de Maiorinus au contraire le sont. Il est l'historien des origines du Donatisme : le schisme doit être confondu par son histoire, en droiture. Sa documentation est prise à des dossiers existants, formés en vue de la justification du Catholicisme africain par les pièces officielles : les deux partis qui plaidaient l'un contre l'autre étaient depuis longtemps armés de leurs pièces à conviction [1] ! Son mérite est celui d'un polémiste pressant, ordonné, judicieux, impartial : à la conférence de 411, les Donatistes eux-mêmes invoqueront son témoignage. Augustin l'appréciait et lui doit beaucoup; il le place à côté de saint Cyprien, de Lactance, de saint Hilaire, de Victorinus, de saint Ambroise : il le remploie et il le cite [2].

1. Duchesne, *Le dossier du Donatisme* (1890), p. 41-43. Le dossier catholique a dû être formé entre 330 et 347.
2. Monceaux, t. V, p. 305.

## III

Entre la date de la première et de la seconde édition du *De schismate Donatistarum* d'Optat, se placent les écrits polémiques d'un africain, qui n'appartient pas à l'épiscopat donatiste, et qui dans l'Église donatiste semble avoir été un indépendant : nous voulons parler de Tyconius. Il écrivit pour la défense du Donatisme [1] un traité *De bello intestino,* et un autre traité intitulé *Defensiones diversarum causarum :* le premier traité peut dater de 370, le second de 375 [2].

L'évêque donatiste de Carthage, Parmenianus, en 378 environ, crut nécessaire d'abord d'écrire contre Tyconius une lettre, que saint Augustin nous fait connaître par la réfutation qu'il en a donnée, puis de procurer la condamnation de Tyconius par un concile donatiste [3]. Augustin apprécie la vivacité de Tyconius et son fécond talent d'écrivain , il le loue d'avoir été contredit par Parmenianus pour ce qu'il a dit de plus vrai [4]. Au rapport d'Augustin, en effet, Tyconius, éclairé par les textes de l'Écriture, a été conduit à reconnaître que l'Église de Dieu prophé-

1. Gennad. *Vir. ill.* 18.
2. Monceaux, t. V, p. 170. Les *Regulae* de Tyconius se placent vers 382, son commentaire de l'Apocalypse vers 385.
3. Aug. *Contra epistul. Parmeniani,* I, 1.
4. *Ibid.*

tisée doit être une Église répandue sur toute la terre. Or, continue Tyconius, le péché si grand soit-il d'aucun homme ne peut prescrire les promesses de Dieu, ni l'impiété de qui que ce soit dans l'Église faire que la parole divine soit mise en faillite qui annonçait que l'Église s'étendrait jusqu'aux extrémités de la terre, parole actuellement réalisée sous nos yeux. Dans l'unité de l'Église, pour maintenir la paix, les bons doivent tolérer provisoirement les méchants : la séparation se fera à la fin des temps, au jugement dernier [1].

Cette doctrine était une grosse concession faite au Catholicisme. Cependant, Tyconius tenait les Catholiques africains pour des traditeurs, il repoussait leur communion, et restait donatiste. Tyconius fait penser à ces théologiens anglicans qui découvrent le Catholicisme et restent anglicans. Augustin le juge ainsi : « Tyconius, un homme de votre communion, dans maint endroit de ses ouvrages, semble écrire plutôt contre vous et pour la défense de l'Église catholique. C'est donc en vain qu'il prétend rester séparé de la communion des Africains, comme étant des traditeurs, et c'est le seul point où il donne prise à Parmenianus pour l'étrangler » [2].

Primat donatiste de Carthage et théologien le plus marquant du schisme, Parmenianus estima nécessaire de réfuter l'enfant terrible qu'était Tyconius. Il le fit sous forme de lettre adressée à Tyconius, lui reprochant, dit Augustin, de professer que l'Église est répandue sur toute la terre, et le sommant de renoncer à cette témérité [3]. Du fait que

1. *Ibid.* III, 17, et *Epistul.* CCXLIX.
2. *Epistul.* XCIII, 43.
3. « ... reprehendens eum quod Ecclesiam praedicaret toto orbe

Tyconius rejetait les Catholiques africains comme traditeurs, il donnait une base à la réponse de Parmenianus, qui lui disait : Les évêques de Gaule, d'Espagne, d'Italie, et tous ceux qui leur sont unis, sont pareils aux traditeurs africains, parce qu'ils sont leurs complices (I, 2). La culpabilité de Cécilien est acquise en vertu de la condamnation prononcée contre lui par le concile de Carthage de 312.

Parmenianus passait de là à établir, par une accumulation de textes scripturaires captieusement commentés, que le péché est la faillite de l'Église visible. S'adressant aux Catholiques, Parmenianus leur dit : « Vous êtes ceux dont il est écrit : Celui qui absout l'injuste et condamne le juste est exécrable à Dieu » (II, 4). Il leur applique pareillement le texte : Les sacrifices des impies sont l'exécration de Dieu (II, 11). Ou le texte : L'homme qui a une tache ou un vice ne pourra offrir de don à l'autel de Dieu (II, 12). D'autres textes encore, qui montreront que l'évêque coupable s'interpose entre Dieu et l'Église pour la malédiction de son Église. Des hommes charnels, assure Parmenianus, ne peuvent procréer des fils spirituels[1]. Il dit en une formule fortement frappée (II, 32) :

Nunquam divinae legis censura patietur ut vivificare quemquam mortuus possit, curare vulneratus, illuminare caecus, vestire nudus, et mundare pollutus.

diffusam, et admonens ne facere auderet. » Le ton de la lettre à Tyconius devait être très courtois. Tyconius était traité de « frater carissime » (II, 40).

1. *Ibid.* II, 23. Plus loin (28), l'aphorisme prêté par Augustin à des Donatistes ne paraît pas pouvoir être de Parmenianus : « Illud quod quidam eorum veritate convicti dicere coeperunt : Baptismum quidem non amittit qui recedit ab Ecclesia, sed ius tamen dandi amittit. » Parmenianus n'eut pas fait une si grosse concession. Etait-elle de Tyconius? Monceaux, t. V, p. 174, le croit.

On ne doit donc demander le baptême qu'à des saints. Est-ce que le Christ, quand de par la volonté divine il eut à recevoir le baptême, l'alla demander aux Pharisiens perfides et profanes, et non pas au très saint précurseur (II, 36)? On ne doit s'associer qu'à des saints (II, 41). Et si l'on découvre le mal dans l'Église, on doit le supprimer, le déraciner, le jeter dehors, sous peine de le voir corrompre le bien, l'intégrité du bien (III, 7). L'Église ne peut subsister qu'au prix de cette radicale sévérité.

Parmenianus protestait ainsi contre la doctrine de Tyconius d'une Église vaste comme le monde, et mêlée ici-bas de saints et de pécheurs dans une visible unité qu'il faut maintenir pour l'amour de la paix, en attendant le jugement dernier (III, 17). Parmenianus ne se décourageait pas d'affirmer le paradoxe donatiste que dès ici-bas l'Église doit s'expurger elle-même de ses pécheurs, séparer le froment de la paille. « Il faut, écrivait-il, que les foules infructueuses et stériles des pécheurs soient séparées de l'honorable récolte des justes. » Il croyait trouver le fondement de cette sévérité dans le texte d'Isaïe : *Quid paleis ad triticum* (III, 18)? Il ne doutait pas que les Donatistes fussent le pur froment. Les persécutions qu'il disait que le Donatisme avait souffertes étaient pour lui une preuve de la justice de son parti. Sur la fin de sa lettre (III, 29), il exhortait Tyconius à rester fidèle à ce parti des justes persécutés.

Persécutés, ils ne l'étaient pourtant guère à pareille date.

*
* *

Les Donatistes, en effet, demeurent en possession

de la liberté légale de l'exercice de leur culte : communautés catholiques et communautés schismatiques subsistent côte à côte.

L'autorité impériale [1] ne cherche pas à ramener les schismatiques à l'unité catholique, mais seulement à les empêcher de convertir des Catholiques. L'on doit attacher ce sens à un édit de l'empereur Valentinien, du 20 février 373, adressé au proconsul d'Afrique Iulianus, et interdisant à tout évêque de rebaptiser, sous peine d'être indigne du sacerdoce [2]. Les Donatistes ne sont pas nommés, leur culte n'est pas davantage supprimé par cette interdiction. Mais, comme les Donatistes ne pourraient avoir à rebaptiser que des fidèles baptisés dans la *Catholica,* il est clair que l'édit vise le passage de Catholiques au schisme, et a pour dessein de décourager les évêques donatistes de s'y prêter. La sanction est d'ailleurs moins une sanction qu'une vague menace : l'édit apparaît ainsi comme une manifestation théorique, qui satisfera les Catholiques sans gêner les Donatistes, et contribuera à l'ordre public en maintenant séparées les deux Églises. On reconnaît bien là la politique religieuse chère à Valentinien.

L'empereur Gratien sera plus déterminé, mais sans s'écarter de la ligne tracée par l'édit de 373. Un édit de lui au vicaire d'Afrique Flavianus [3], en date du 17 octobre 377, vise les rebaptisants, qui,

1. F. Martroye, *La répression du Donatisme et la politique religieuse de Constantin et de ses successeurs en Afrique* (1914).

2. *Cod. theod.* xvi, 6, 1 (éd. Mommsen, p. 880). M. Martroye, p. 61-63, a bien montré que les termes *sacerdotio indignum esse censemus* signifient que l'évêque coupable se verra privé des avantages civils auxquels lui donne droit son sacerdoce. Valentinien reconnaissait donc le sacerdoce de l'Église donatiste.

3. *Cod. theod.* xvi, 6, 2 (p. 880). Pour l'attribution à l'Afrique de cet édit, Monceaux, t. IV, p. 245, Martroye, p. 67-71.

« foulant aux pieds les préceptes des apôtres », souillent les baptisés en leur imposant un second baptême. Le vicaire d'Afrique devra les mettre en demeure de renoncer à leur erreur, de restituer à la *Catholica* les basiliques qu'ils détiennent. Ceux qui, dépouillés de leurs basiliques, tiendront des réunions clandestines, verront confisqués les lieux où ils se seront assemblés, soit maisons, soit domaines. Seul a le droit d'être exercé le culte de ceux qui observent, en matière de baptême, la pure foi apostolique.

Ni Valentinien, ni Gratien, ne considèrent le schisme en tant que schisme : ils visent uniquement l'hérésie, comme si l'hérésie pouvait seule être définie et frappée par la rigueur des lois. Le Donatisme est une hérésie, pour autant que dans le Donatisme on refuse de reconnaître la validité du baptême catholique, et que l'on rebaptise les Catholiques quand ils passent au schisme.

On a supposé que les deux édits de Valentinien et de Gratien ne furent pas sérieusement appliqués en Afrique, que les magistrats fermèrent les yeux, on a même fait valoir que le vicaire d'Afrique Flavianus, à qui est adressé l'édit de 377, passe pour avoir été donatiste [1]. Il est possible aussi que les Donatistes aient attaché moins de prix dès lors à rebaptiser les transfuges du Catholicisme : il y a trace de conciles donatistes, vers 390, renouvelant très rigoureusement le précepte de rebaptiser ces transfuges [2] : on n'insiste d'ordinaire avec cette rigueur que sur les pratiques dont l'observation décline. Le but des deux édits était atteint dès lors que la propagande donatiste était enrayée.

1. On le sait par Augustin. *Epistul.* LXXXVII, 8.
2. *Epistul.* XXIII, 5. Cf. XCIII, 43.

Quelles sont, parmi les sévères lois de Théodose contre les hérétiques, celles qui visaient le Donatisme ou qui lui furent appliquées ? On peut l'apprendre assez bien de saint Augustin [1]. Les Donatistes sont atteints par une loi, dans laquelle leur nom n'est pas prononcé, loi du 15 juin 392, qui, dit saint Augustin, frappe d'une amende de dix livres d'or les hérétiques qui procéderont à des ordinations et les clercs par eux ordonnés : cette même loi prononce l'attribution au fisc de l'immeuble où l'ordination aura été célébrée. Le texte de cette loi, qui est au Code Théodosien [2], ajoute que les individus que l'on découvrira qu'ils ont usurpé le nom de clercs à la suite d'ordinations pareilles, seront passibles d'une amende de dix livres d'or. Ainsi, le fait de rebaptiser n'est plus le seul délit pour lequel on puisse poursuivre un évêque donatiste : le délit d'ordination sera désormais punissable, et ce délit sera commun à l'évêque qui aura ordonné, au clerc qui aura été ordonné, au propriétaire ou au tenancier de l'immeuble où l'ordination aura été célébrée, et quiconque se prétendra clerc pourra être poursuivi pour avoir été ordonné. Tout le clergé donatiste peut en vertu de cette loi être poursuivi, et criblé d'amendes s'élevant à environ dix mille francs par tête, dix livres d'or.

Saint Augustin mentionne une autre loi impériale qui enlève au clergé des hérétiques, et dans l'espèce

1. *Contra epistul. Parmeniani*, I, 10 : « Imperatorum leges quae vehementer adversus eos latae sunt quis ignorat ? In quibus una generalis adversus omnes qui christianos se dici volunt et Ecclesiae catholicae non communicant, sed in suis separatim conventiculis congregantur, id continet... »

2. *Cod. theod.* XVI, 5, 21, 15 juin 392 (p. 869).

au clergé donatiste, la faculté de faire des legs par testament ou des donations entre vifs, et inversement d'acquérir soit par legs, soit par donations. Et saint Augustin cite le cas du testament d'une femme donatiste, de noble famille, qui par testament avait attribué un legs considérable aux gens de sa secte, et dont le testament déféré à la justice impériale fut cassé, tout le legs devant faire retour à son frère, qui était son héritier naturel et qui avait introduit l'instance [1].

La loi qui interdisait au clergé donatiste de léguer ou de recevoir soit par legs, soit par donations, ne pouvait avoir d'effet qu'autant que legs et donations étaient contestés par des ayants droit naturels : c'était donc là une matière de procès civils, et rien de plus. La loi qui frappait d'amendes le délit d'ordination et même le délit de cléricature, aurait pu être beaucoup plus ruineuse pour le clergé donatiste. En fait, ce clergé n'eut pas à en souffrir : on le voit rester en possession de ses basiliques [2], on le voit exercer son ministère sans être inquiété. Les évêques catholiques auraient pu porter plainte, intenter un procès d'hérésie à leurs collègues donatistes devant les magistrats : ils y répugnaient. « Les lois ne manquaient pas, écrira Augustin, mais elles étaient comme si elles eussent manqué, elles dormaient entre nos mains » [3]. En 402 encore, Augustin pourra

1. *Contra epistul. Parmeniani*, I, 19. Rapprochez *Sermo* XLVII, 22.

2. *Contra epistul. Parmeniani*, I, 20 : « Cum et divinis et humanis legibus ita damnentur, tanta est tamen mansuetudo christiana, ut non solum teneant basilicas quas iam praecisi (*depuis le schisme*) aedificaverunt, sed nec eas omnes reddiderint unitati quas ab exordio unitas tenuit ». Augustin écrit cela en 400.

3. *Contra. Cresc.* III, 51 : « Leges quae non deerant, sed quasi deessent, in manibus nostris quiescebant. » En 401, on fait appli-

représenter aux Donatistes qu'on ne les leur applique jamais [1].

Le Catholicisme africain, fort de la communion de la catholicité, fort de l'appui de la puissance publique, n'entreprend point le Donatisme de haute lutte : il temporise, il se protège contre les agressions, il prend son parti de supporter ce qu'il ne peut supprimer. Cette longanimité prendra fin en 404. Mais au préalable saint Augustin aura donné à ce Catholicisme africain un peu las ce qui manque à sa dignité et à son bon droit, un évêque d'action et de doctrine, un incomparable controversiste [2].

quer la loi à l'évêque donatiste de Calama, Crispinus, qui a tenté de faire tuer dans une embuscade son collègue catholique. Crispinus est jugé par le proconsul, convaincu d'hérésie, et frappé de l'amende de dix livres d'or. L'évêque catholique de Calama, Possidius, qui l'a fait condamner, intercède pour qu'il n'ait pas à payer l'amende. Augustin. *loc. cit.*

1. *Contra litt. Petiliani*, II, 184.

2. Possid. 7 : « Sicque, adiuvante, Domino, levare in Africa Ecclesia catholica exorsa est caput ».

# EXCURSUS A.

## ECCLÉSIOLOGIE DE SAINT AMBROISE.

Un sujet d'étonnement est que, en dehors de l'Afrique, le schisme donatiste ait si peu ému la catholicité. Lorsqu'ils eurent été déboutés par l'empereur Constantin en 316, les Donatistes se cantonnèrent en Afrique et ne sollicitèrent plus rien du reste du monde. Le Donatisme resta ainsi une affaire africaine.

Il y eut une exception à cette consigne : les Donatistes, nous l'avons vu, établirent à Rome une communauté et un évêque de leur parti. Rome était une très grande ville où l'on n'en était pas à compter les conventicules dissidents, ni à y prendre garde. Saint Jérôme, écrivant à Rome (en 382) contre les Luciférien, signale pêle-mêle les synagogues de l'Antéchrist que forment les Marcionites, les Valentiniens et ceux qu'il nomme « *Montenses sive Campitas* » : c'est le sobriquet des Donatistes romains [1]. En 378, à la requête d'un concile romain, l'empereur Gratien donna l'ordre au vicaire Aquilinus d'éloigner de Rome l'évêque des Donatistes romains, Claudianus : le rescrit charge Claudianus du délit de rebaptisation qui l'assimile aux hérétiques, mais Claudianus est en fait éloigné parce qu'il est compromis parmi les adversaires du pape Damase : on se contente de lui enjoindre de

1. HIERONYM. *Dialog. contra Luciferianos*, 28. Le sobriquet de *Montenses* est mentionné et expliqué par Optat (II, 4), et par saint Jérôme (*Chron.* a. 355). Cf. AUG. *De haer.* 69.

retourner en Afrique, et ses paroissiens ne sont pas inquiétés [1]. Ils étaient apparemment négligeables.

Filastrius, évêque de Brescia, dans son *Liber de haeresibus* publié en 383, a une brève notice sur les *Montenses*, qui, dit-il, sont appelés aussi *Donatiani* de l'africain Donat, auteur de cette hérésie, et *Parmeniani* de Parmenianus son continuateur. Pour Filastrius, le Donatisme est une hérésie, dont l'erreur consiste à rebaptiser, « *et supra baptismum Ecclesiae catholicae alium suum baptisma insaniunt promittentes* » [2]. Filastrius ne connaît que cela du Donatisme. Il mentionne plus loin les Circoncellions d'Afrique, « *Circuitores qui ita dicuntur* », sans dire qu'ils aient quelque lien avec les Donatistes [3].

Saint Ambroise, qui fut évêque de Milan de 374 à 397, n'était pas sans relation avec l'Afrique, car l'Église de Milan y possédait des domaines dont nous verrons le diacre milanais Paulinus administrateur. Nous verrons également le concile de Carthage à plusieurs reprises consulter l'évêque de Milan en même temps que l'évêque de Rome, sur des points de discipline qui ont trait au Donatisme. Cependant Ambroise ne parle qu'une fois en passant du Donatisme, en le rapprochant, il est vrai, du Novatianisme et de tous ceux « *qui scindere corpus Ecclesiae gestierunt* » [4].

Bien qu'il fut plus grec que latin de culture, et bien que l'ecclésiologie ait été très élémentaire chez les Grecs du IVe siècle, chez un Eusèbe, chez un saint Athanase, chez un saint Cyrille de Jérusalem, chez un saint Épiphane, chez les Cappadociens [5], Ambroise ne laisse pas de revenir souvent à quelques thèmes ecclésiologiques, qui nous intéressent parce que nous les retrouverons,

1. Le rescrit de Gratien dans la *Coll. Avellana*, éd. Guenther, t. I, p. 56.
2. Filastr. *Div. haer.* 55 (éd. Marx).
3. *Ibid.* 57.
4. Ambros. *De incarnat.* 10.
5. Tixeront, *Hist. des dogmes*, t. II, p. 15-16, 158-159.

mais combien enrichis, chez saint Augustin. Nous les indiquerons brièvement.

*
* *

Ambroise aime à retrouver dans l'Ancien Testament des promesses et des figures de l'Église. Ève est une figure de l'Église [1]. L'arche de Noé en est une autre [2]. Sara, Rebecca, Rachel, aussi bien [3]. Il faut en dire autant de Rahab elle-même [4]. Le personnage de l'épouse dans le Cantique des cantiques est une allégorie de l'Église, allégorie qu'Ambroise a exploitée avec insistance [5]. L'Église est comprise dans la promesse que Dieu fait à Abraham. L'Église est annoncée dans les psaumes, dans les prophètes [6]. Toute cette exégèse n'a d'ailleurs rien de personnel à Ambroise.

Ambroise utilise la doctrine de saint Paul sur le corps mystique du Christ qu'est l'Église : le Christ est la tête de ce corps et nous en sommes les membres [7]. Il utilise aussi bien l'idée pauline que le Christ est l'époux de l'Église, idée qu'il combine avec l'allégorie de l'épouse du Cantique [8]. Il célèbre les « *Christi et Ecclesiae*

1. Ambros. *In Lucam*, IV, 66. *De inst. virg.* 24.
2. *In Lucam*, II, 92; III, 23 et 48.
3. *De Abraham*, I, 38, 74, 85, 89. *De Isaac*, 7. *De Iacob*, II, 25. *In psalm.* XXXVII, 10; CXVIII, IV, 14.
4. *In Lucam*, III, 23; VIII, 40.
5. *Hexaem.* III, 53; IV, 22. *De Noe*, 52. *De Isaac*, 64. *In psalm.* CXVIII, I, 4. *De obitu Valentin.* 58, etc., etc. L'exégèse qui entend du Christ et de l'Église le Cantique des cantiques, est l'exégèse de saint Hippolyte, d'Origène, tous deux mis à contribution par Ambroise. D'Alès, *La théologie de saint Hippolyte* (1906), p. 126. C'est aussi bien l'exégèse de saint Cyprien : *De unitate*, 4; *Epistul.* LXXIV, 11.
6. *De inst. virg.* 56. *Epistul.* LXX, 1. *In Lucam*, VIII, 59.
7. *De bened. patr.* 55. *Apolog. David*, 60. *In psalm.* XXXIX, 11; LXI, 16.
8. *In Lucam*, VIII, 9. — On pourrait citer *Apolog. David alt.* 42, et es images si hardies dont y est revêtu l'amour du Christ pour son Église. Mais cette *Apologia altera* n'est vraisemblablement pas lAmbroise.

*nuptialis copulae sacramenta* »[1]. L'Église est tout ensemble vierge, épouse, veuve : en elle ni tache, ni ride ; épouse du Christ, elle est vierge dans sa chasteté, elle est mère dans ses enfants[2]. Dans son être mystique l'Église est la pleine lune qui demeure à jamais parfaite, comme dit le psalmiste[3].

L'être de l'Église est à la fois mystique et visible. Elle est la Jérusalem céleste, mais ses murs sont sur terre, ses murs sont les assemblées de fidèles que nous voyons, parce que celui qui entre dans cette Église de la terre devient, s'il a la foi et les œuvres, citoyen de la cité d'en haut. L'Église est donc d'abord visible, sociale, faite de vivants : « *Hos muros lapidum aedificat structura vivorum* »[4]. Elle est gouvernée par ses évêques : « *Ubi enim est Ecclesia nisi ubi virga et gratia floret sacerdotalis*[5] ? » Elle est liée par la charité : « *Corpus Christi Ecclesia est quae vinculo stringitur caritatis* »[6]. Elle est en ce monde secouée comme une barque sur les flots, mais elle ne sombre pas, et elle voit autour d'elle bien des naufrages sans en courir le péril[7].

Elle s'est propagée jusqu'aux limites de la terre. Les nations sont diverses, l'Église ne porte pas le nom d'une nation, ses fidèles ont reçu un nom du ciel : ils sont le peuple du Christ[8]. Ils viennent des quatre parties du monde, de l'Orient, de l'Occident, du Septentrion, du Midi[9]. Car l'Église s'est imposée au monde : elle a fait

1. *In psalm.* XXXVII, 79.
2. *In Lucam*, II, 7. *De vid.* 16. *De virginib.* I, 22. *Exhort. vir.* 26 et 67. *Epistul.* XLI, 18; XLV, 4; LXIII, 36, 37.
3. *De obitu Theod.* 38. *De bened. patr.* 13.
4. *Apolog. David*, 83 : « Muri Hierusalem ecclesiarum conventus sunt toto orbe fundati... »
5. *De Isaac*, 64.
6. *In psalm.* XLIII, 17.
7. *De Abraham*, II, 11 : « Ecclesia tunditur saecularium curarum fluctibus, sed non subruitur, caeditur, sed non labefactatur... Spectat aliorum naufragia, ipsa immunis et exsors periculi, parata semper ut illucescat sibi Christus. »
8. *In psalm.* XXXVI, 7.
9. *De Abraham*, II, 63. *De Iacob*, II, 33.

renoncer la gentilité à ses augures et à ses sacrifices, et la terre a été conquise au Seigneur, comme il est dit dans l'Écriture [1].

Cette conquête a été préparée par l'histoire même de Rome, par l'établissement de l'empire romain et de la paix romaine. Que de sang versé, que de guerres civiles jusqu'au jour où, de guerre lasse, le principat est dévolu à Auguste !

Unde factum est ut taedio bellorum civilium Iulio Augusto romanum deferretur imperium, et ita praelia intestina sedata sunt. Hoc autem eo profecit ut recte per totum orbem apostoli mitterentur, dicente Domino Iesu : *Euntes docete omnes gentes*. Illis quidem etiam interclusa barbaricis montibus regna patuerunt, ut Thomae India, Matthaeo Persia. Sed tamen quo plura obirent spatia terrarum, in exortu Ecclesiae potestatem romani imperii toto orbe diffudit, et dissidentium mentes terrarumque divortia donata pace composuit. Dicerunt omnes homines, sub uno terrarum imperio viventes, unius Dei omnipotentis imperium fideli eloquio confiteri [2].

La paix romaine s'établit pour ouvrir l'univers à la prédication des apôtres. L'unité de l'empire prépare les hommes à reconnaître l'unité du Dieu tout-puissant. Et tout cela annoncé par l'Écriture.

L'Église est une et elle est sainte [3]. Elle est faite de vivants que la grâce de leur baptême a purifiés et qui mènent une vie sans péché : on peut donc dire d'elle qu'elle est « *ex maculatis immaculata* » [4]. Elle compte aussi dans ses rangs des fidèles qui ne sont pas des saints : elle est ciel et terre, elle possède des saints à comparer aux anges et aux archanges, mais en plus grand nombre des fidèles qui sont de la terre [5]. Elle a ses pécheurs : « *Ecclesia et aquam habet, et lacrimas habet, aquam baptismatis, lacrimas paenitentiae* » [6]. Et il est

1. *In psalm.* XLV, 17.
2. *Ibid.* 21.
3. *In Hexaemeron*, III, 2, 3 et 5.
4. *In Lucam*, I, 17.
5. *In psalm.* CXVIII, XII, 25 : « Ecclesia et caelum dicitur et mundus, quod habeat sanctos angelis et archangelis comparandos, habeat etiam plerosque terrenos. »
6. *Epistul.* XLI, 12. Cf. LXVII, 11. *De paenitentia*, II, 12 et 10. *De Cain et Abel*, II, 13. *De Abraham*, I, 87. *In Lucam*, V, 11, 13. 92.

des pécheurs envers qui l'évêque doit se montrer sévère, jusqu'à ne pas craindre de les retrancher de l'Église [1]. Le péché ne souille que le pécheur qui le commet : l'Église n'en est pas atteinte en soi, mais en nous [2]. Plût à Dieu que l'on pût expulser de la cité de Dieu les ouvriers d'iniquité :

Utinam... de civitate Dei expellatur iniquitatis operator. Civitas Dei Ecclesia est, Ecclesia corpus est Christi. Peccat in caelum qui caelestis civitatis iura contaminat, et immaculati corporis violat sanctitatem suorum colluvione vitiorum [3].

L'expression *civitas Dei* est biblique et est un prédicat de Jérusalem (*Ps.* LXXXVI, 3) : on ne s'étonnera pas qu'Ambroise l'ait connue.

L'idée que l'Église du temps est une société mêlée de pécheurs et de saints, un champ où sont semés ensemble le blé et la zizanie, est une idée ancienne : Cyprien l'exprimait déjà [4]. Elle est exprimée par Ambroise dans un beau texte qui vise les Novatiens :

Non dicit familia tua : Sana sum, medicum non requiro. Sed dicit : *Sana me, Domine, et sanabor : salva me et salvabor* (IEREM. XVII, 14). Denique Ecclesiae tuae species est in illa quae accessit retro et tetigit fimbriam vestimenti tui, dicens intra se : *Quia si tetigero vestimentum eius salva ero* (MAT. IX, 21). Haec ergo Ecclesia confitetur vulnera sua, haec curari cupit [5].

Signalons en terminant l'importance qu'Ambroise attache à la *cathedra Petri*. Rome est un conservatoire de la foi apostolique [6]. La communion avec Rome est la

1. *In psalm.* CXVIII, VIII, 26 : « Recte igitur et sacerdos vulnus grave, ne latius serpat, a toto corpore Ecclesiae quasi bonus medicus debet abscindere, ...ne dum unum excludendum non putat, plures faciat dignos quos excludat ab Ecclesia. »

2. *De virginitat.* 48 : « Non in se, sed in nobis vulneratur Ecclesia Caveamus igitur ne lapsus noster vulnus Ecclesiae fiat. »

3. *In psalm.* CXVIII, XV, 35.

4. CYPRIAN. *Epistul.* LIV, 3. HARNACK, *Dogmeng.* t. III3, p. 43, croit qu'Ambroise n'avait pas lu les œuvres de saint Cyprien.

5. AMBROS. *De paenitentia*, I, 31.

6. *Epistul.* XLII, 5 et 12.

condition de la communion avec l'Église catholique.

Totius orbis romani caput romanam Ecclesiam, atque illam sacrosanctam apostolorum fidem, ne turbari sineret obsecranda fuit clementia vestra : inde in omnes verandae communionis iura dimanant [1].

C'est la suite des promesses faites par le Sauveur à saint Pierre et de la primauté qu'il lui a conférée [2].

Ces divers thèmes sont chez Ambroise à l'état élémentaire et comme catéchétique. La considération de la catholicité géographique de l'Église est une considération qu'Ambroise n'a pas négligée [3], mais elle ne lui sert pas d'argument.

On peut donc conclure que l'ecclésiologie d'Ambroise n'a pas décidé de celle d'Augustin. Harnack cependant a peut-être raison de dire que le personnage d'Ambroise a révélé à Augustin « l'autorité et la majesté de l'Église catholique » [4].

1. *Epistul.* XI, 4. Cf. *De excessu fratris sui Satyri*, I, 47.
2. *De fide*, IV, 56; *De incarnat.* 33; *De virginit.* 105; *In Hexaem.* V, 88; *In ps.* XL, 30 et XLIII, 40, etc.
3. *De Abraham*, II, 4, 65 et 77; *In ps.* XLV, 17; XLVIII, 3; *In Lucam*, I, 4 et 36; III, 7; VII, 96; IX, 33, etc.
4. HARNACK, *loc. cit.* Ce qu'ajoute l'historien est plus contestable, que « peut-être Augustin n'aurait pas écrit la *Cité de Dieu* sans l'impression faite sur lui par Ambroise », à qui il devrait le sentiment de « l'*imperium* de l'Église catholique ».

## CHAPITRE III

### AUGUSTIN ET LE DONATISME.

### I

Lorsque, sur la fin de 388, Augustin est revenu à Tagaste, il a trente-quatre ans, et l'ancien rhéteur de Carthage, de Rome et de Milan, a renoncé au monde : il va vivre trois années dans cette retraite. Il est encore tout à la philosophie, ou préoccupé de combattre le Manichéisme et le paganisme. Dans les écrits de cette période, pas plus que dans les écrits des années antérieures (386-388), l'attention d'Augustin ne paraît attirée par le Donatisme, qui est bien la moins philosophique des erreurs.

La lettre à Antoninus, qui doit être de 390, suggère qu'Antoninus est catholique et que sa femme est donatiste. Augustin félicite Antoninus d'être chrétien en toute simplicité et d'avoir une foi sans erreur (*nullo modo erras credendo*) ; il souhaite à Antoninus que son fils, qui est un enfant, grandisse fidèle aux préceptes du Seigneur; il prie pour que sa maison parvienne à l'unité de foi et à la piété véritable, qui est la piété catholique seule; puisse Antoninus discrètement persuader sa femme, et lui faire sentir quelle différence il y a entre un

schisme quelconque et l'unité catholique, « *quid inter schisma quodlibet atque unam Catholicam intersit* ». Cette lettre révèle Augustin peu enclin à obtenir la conversion de la femme d'Antoninus par les voies de l'autorité conjugale, disposé à recourir uniquement à la persuasion, à la sainte Écriture, aux entretiens sérieux, convaincu qu'il est facile de démontrer le bon droit du Catholicisme à quiconque a le souci de son âme et pour cela recherche la volonté de Dieu sans obstination[1].

Au début de 391, Augustin a été fait prêtre de l'Église d'Hippone, il en sera fait évêque en 396 : ces cinq années de prêtrise sont les premières années de prédication d'Augustin, ce sont des années encore occupées à combattre avant tout le Manichéisme. Parce qu'il est un converti du Manichéisme, Augustin doit se sentir pressé de le combattre, et armé mieux que personne pour le combattre efficacement. A Hippone même, le Manichéisme a une communauté, à la tête de laquelle est un prêtre entreprenant et captieux, Fortunatus, qui fait beaucoup pour la propagande de la secte. Les Chrétiens d'Hippone pressent Augustin de provoquer Fortunatus à une conférence publique : les relations entre Catholiques et Donatistes sont à ce moment telles que les Donatistes se joignent aux Catholiques pour décider Augustin[2].

Cette démarche laisse croire que dans une ville

1. Aug. *Epistul.* xx, 3.

2. Possid. 6. — La *Disputatio contra Fortunatum manichaeum* est le procès-verbal de la conférence, rédigé par les notaires qui y assistent. La conférence a lieu dans un édifice public d'Hippone, « *in balneis Sossii* », en public, « *in praesentia populi* ». Elle occupe deux séances, la première le 28 août 392, la seconde le lendemain.

comme Hippone, Catholiques et Donatistes, s'il ne s'agit que des fidèles des deux Églises, vivent en paix. Les Donatistes partagent l'admiration des Catholiques pour Augustin, aux prédications de qui ils viennent assister ensemble avec une égale ferveur[1]. Le clergé donatiste, au contraire, se tient sur la défensive et doit voir de mauvais œil cette sociabilité [2].

Vers 392, la lettre d'Augustin à Maximinus éclaire cette situation.

Maximinus, évêque donatiste de Sinitum, localité voisine d'Hippone, a administré le baptême à un diacre catholique de Mutugenna passé au Donatisme. Mutugenna est une autre localité du diocèse d'Hippone. Le scandale de cette rebaptisation d'un diacre catholique est trop grand pour qu'Augustin puisse s'en taire. Augustin donc, en l'absence de l'évêque d'Hippone, Valerius, prend sur lui d'écrire à Maximinus, « *dilectissimo et honorabili fratri Maximino* ». Il s'excuse de ne lui donner pas le titre d'évêque, puisque Maximinus n'est pas *son* évêque, mais il réclame le droit de lui donner le nom de frère, quoi que puisse bien réclamer le Donatisme contre cette fraternité. Augustin n'ignore pas que la pratique des rebaptisations sévit dans la région, mais on l'avait assuré que Maximinus, quant à lui, ne rebaptisait pas : « *Non defuerunt laudatores tui, qui mihi dicerent te ista non facere* ». Augustin connaît donc des fidèles qui font l'éloge de l'évêque donatiste, volontiers il a ajouté foi à

1. Possid. 7.
2. Voyez notamment *Enarr. in ps.* LVII, 9 (vers 394) : « Quid nos quaeritis? Quid nos vultis? dicunt : Recedite a nobis. Dicunt autem et suis : Nemo cum illis loquatur, nemo illis coniungatur, nemo illos audiat. »

leurs dires, et cru que Maximinus attachait par là du prix à se rapprocher de l'Église catholique, du moins à ne pas l'offenser. Je cherchais, continue Augustin, une occasion de m'entretenir avec toi, dans la pensée de nous rapprocher tout à fait, puisque, supprimée la rebaptisation, il ne devait plus y avoir entre nous de dissentiment sérieux[1]. — Le scandale du diacre rebaptisé est survenu; Augustin n'a voulu croire d'abord ni à la triste chute du diacre, ni au crime inopiné (*inopinatum scelus*) de Maximinus; il s'est transporté à Mutugenna, il n'a pu voir le malheureux diacre, dont le père et la mère lui ont révélé qu'il était maintenant diacre donatiste. A-t-il vraiment été rebaptisé? Augustin conjure Maximinus de lui dire ce qui s'est passé, en le prévenant qu'il lira sa réponse à l'Église dans l'assemblée des fidèles[2]. Si Maximinus n'a pas rebaptisé, qu'il aille jusqu'au bout du respect qu'il professe pour le baptême catholique, et Augustin insiste avec une vraie éloquence sur le scrupule qu'il prête à Maximinus[3]. Heureuse inconséquence de l'évêque donatiste, en effet, s'il reconnaît la validité du baptême catholique, car ce sera reconnaître la sainteté et la légitimité de l'Église catholique, et alors pourquoi le schisme? pourquoi se séparer de la mère unique et véritable, « *unius verissimae matris* »? Plus heureuse décision, si, en dépit des conciles de sa secte qui lui font une loi de rebaptiser, Maximinus s'y refuse et a le courage de le dire, car la paix sera tout près d'être faite :

1. Aug. *Epistul.* xxii, 2.
2. *Ibid.* 3 « Quod ideo scripsi, ne, cum id postea facerem..., iustam de me apud communes amicos querelam deponeres ». Notez les amis communs.
3. *Ibid.* 4.

« *Credimus de misericordia Domini... quod inter vos et nos cito pax erit.* » Que cette initiative parte de Maximinus, « *a te proficiscatur tam imitabile medicinae documentum* »[1].

Augustin veut qu'on écarte les griefs vains et les reproches usés : il prie Maximinus de ne pas rappeler les dragonnades du temps de Macarius, il ne veut pas parler quant à lui de la jacquerie des Circoncellions[2]. Il lui propose une conférence publique, où seront invités les fidèles des deux Églises entre lesquelles se partagent les Chrétiens d'Hippone. On attendra cependant que les soldats qui sont en ce moment à Hippone en aient été retirés, afin que nul ne puisse douter de la pensée de paix qui anime Augustin. Les ouvertures qu'Augustin fait là à l'évêque donatiste de Sinitum sont dans le même sentiment que déjà la lettre à Antoninus : Augustin écarte jusqu'à l'ombre d'une possible coercition, il ne veut pas avoir fût-ce l'apparence d'être appuyé par l'autorité impériale, il semble prêt à regretter les procédés du temps de Macarius. Il entend que les Donatistes reviennent librement à l'unité, que leur retour soit la suite de leur persuasion, et leur persuasion déterminée par la raison, par l'Écriture, par les faits. Cherchons ensemble, leur dit-il, cherchons de sang-froid et paisiblement[3].

1. *Ibid.* 5.

2. *Ibid.* 6. — Sur les Circoncellions, bandes armées au service des évêques donatistes, voyez Possid. 10, et Aug. *Epistul.* xxxix, 12; xxxv, 4. Monceaux, t. IV, p. 179-185.

3. *Epistul.* xxiii, 7 : « ... ut omnes qui nos audiunt intellegant non hoc esse propositi mei, ut inviti homines ad cuiusquam communionem cogantur, sed ut quietissime quaerentibus veritas innotescat. Cessabit a nostris partibus terror temporalium potestatum; cesset etiam a vestris partibus terror congregatorum Circumcellio-

En s'adressant ainsi à l'évêque de Sinitum, Augustin savait sans doute qu'il avait affaire à une conscience loyale et déjà inquiète. Maximinus quelque quinze ans plus tard se convertira au Catholicisme. En 392, il est vraisemblable que ses collègues donatistes détournèrent Maximinus de répondre à Augustin, et plus encore d'accepter une conférence publique avec lui. La lettre à Maximinus n'eut donc aucune suite, mais elle inaugurait les tentatives de tractation d'Augustin avec l'épiscopat donatiste, et elle caractérise sa manière, qui est la manière de la main fraternellement tendue.

* * *

Augustin sent toutefois le besoin d'armer ses fidèles contre les invectives du Donatisme sectaire : il compose dans ce dessein le *Psalmus contra partem Donati*, destiné à répondre à des psaumes du même genre en usage chez les Donatistes et composés par eux pour s'animer à la haine des Catholiques [1]. Augustin a entendu écrire cette fois pour le public le plus humble, et expliquer à ces simples ce que c'est que le Donatisme [2]. Il n'a pas voulu écrire

num. Re agamus, ratione agamus, divinarum Scripturarum auctoritatibus agamus, quieti atque tranquilli quantum possumus petamus, quaeramus, pulsemus, ut accipiamus et inveniamus et aperiatur nobis. »

1. *Epistul.* LV, 34 : « ... ita ut Donatistae nos reprehendant quod sobrie psallimus in ecclesia divina cantica prophetarum, cum et ipsi ebrietates suas ad canticum psalmorum humano ingenio compositorum quasi ad tubas exhortationis inflamment. » Nous avons noté déjà que Parmenianus avait composé des psaumes pour les Donatistes.

2. *Retractation.* I, XX. Le *Psalmus c. p. D.* peut être de la fin de 393. Monceaux, t. IV, p. 494. — Augustin a composé vers le même temps un traité qui s'est perdu *Contra epistulam Donati haeretici*. Voyez *Retract.* I, XXI.

en mètres [1], comme pourtant avait fait saint Ambroise; il a eu peur que le souci de la métrique ne lui imposât des mots qui ne seraient pas de la langue vulgaire; et sans doute les psaumes donatistes étaient-ils écrits ainsi, en versets, comme les psaumes bibliques, fortement coupés par une médiante, et de plus assonancés à la finale. Un refrain (*hypopsalma*) était répété à chaque groupe de douze versets, chaque groupe ou strophe ayant pour initiale de son premier mot une lettre dans l'ordre *a b c d*, etc., jusqu'à *ω*. Le refrain est un appel aux Catholiques :

*Omnes qui gaudetis de pace, modo verum iudicate* [2].

Le psaume est d'abord un résumé de l'histoire du Donatisme. Augustin rappelle le concile de 312 à Carthage où les évêques numides ont refusé de reconnaître la légitimité de l'élection de Cécilien, et où, dressant autel contre autel, ils ont élu Maiorinus : que ne produit-on les actes de ce concile?

*Proferantur nobis gesta quae in concilio solent esse, videamus quae res coegit fieri altare contra altare.*

Donat a demandé à l'empereur (Constantin) des juges étrangers à l'Afrique, « *iudices transmarinos* », l'empereur l'a adressé à Rome : Donat n'a pu prouver aucune de ses allégations devant les

1. Se rappeler qu'Augustin dans sa jeunesse d'étudiant a fait des vers et pris part un jour avec succès à un « theatrici carminis certamen ». *Conf.* IV, 3 et 5.

2. Rapprochez *Enarr. in psalm.* CXXIV, 10 (prononcée vers 396) : « Quia Christus filius Dei pax est, ideo venit colligere suos et secernere ab iniquis. A quibus iniquis? Qui oderunt Ierusalem, qui oderunt pacem, qui volunt conscindere unitatem, qui non credunt paci, qui falsam pacem pronuntiant in populo et non illam habent... Les Chrétiens qui ont la joie de la paix sont les Catholiques.

évêques réunis à Rome pour juger entre Cécilien et lui : « *Dicta causa est, nil probatum est* ». Alors, il a commencé de rebaptiser, comme si c'était la revanche de la perte de son procès.

Vous rebaptisez les fidèles baptisés par les évêques catholiques, sous prétexte que ces évêques sont des traditeurs ou les successeurs de traditeurs. Mais d'abord pourquoi exigez-vous que l'Église en ce monde soit une société de saints? Elle est une société mêlée, comme le collège même des apôtres l'était, puisqu'il comptait dans ses rangs le traître Judas. Elle est le filet jeté dans la mer et qui ramène des poissons bons, des poissons mauvais : le triage se fera seulement sur le rivage, c'est-à-dire à la fin du monde. Quiconque connaît l'Évangile sait que telle est sa doctrine.

Quand un évêque serait coupable, le baptême qu'il administre perd-il son efficacité? Lorsque vous excommuniez de votre Église des évêques scandaleux, vous Donatistes, pensez-vous à rebaptiser ceux de vos fidèles qui ont reçu d'eux le baptême? Non, la sainteté du ministre ne fait pas la validité du baptême. Cette validité tient uniquement au contenu de la règle de foi baptismale. Voilà pourquoi les Catholiques ne rebaptisent pas les Donatistes qui se convertissent à l'unité.

On voit la dialectique habile et pressante d'Augustin. D'une part et d'abord une question de fait : le Donatisme a contre lui ses origines, il est une mauvaise cause condamnée par les juges de droit, et condamnée dès le premier jugement qui en a été prononcé, à Rome :

*Olim iam causa finita est, quod vos non statis in pace.*

Puis le Donatisme est une erreur de doctrine, parce qu'il rebaptise. Trêve aux griefs secondaires : que Macarius ait eu la main dure, Augustin n'entreprendra pas de le contester :

*Si crudeles erant illi, et nobis displicent valde.*

De même, il accorde qu'il y a eu et qu'il y a de mauvais Chrétiens dans l'Église, mais ce n'est pas une raison de sortir de l'Église :

*Sic nos propter malos fratres non separemur a matre.*

Cette mère porte le nom de *Catholica*. Elle est la vigne : malheur au rameau retranché de la vigne! Plus heureux le schismatique qui peut reprendre sa place *in radice*. Augustin presse avec émotion les Donatistes d'en finir avec le schisme :

*Iam, fratres, finiatur error et simus in unitate.*

Et le psaume se termine sur une proposopée, qui, en dépit de la rudesse de la forme, est noble et touchante :

*Quid si ipsa mater Ecclesia vos alloquatur cum pace*
*et dicat : O filii mei, quid querimini de matre?*
*Accusatis fratres vestros, et ego laceror valde.*
*Dicitis mecum vos esse, sed falsum videtis esse.*
*Ego Catholica dicor, et vos de Donati parte.*
*Vos me quare dimisistis, et crucior de vestra morte?*

Cette prosopopée de l'Eglise est bien dans la manière pathétique d'Augustin[1]. Quant aux arguments d'histoire ou de doctrine qu'Augustin fait

. Rapprochez *De fide rerum quae non videntur*, 5-7, pareille prosopopée.

valoir, ils sont pris à Optat. On pourrait dire que le *Psalmus contra partem Donati* est un raccourci populaire du traité d'Optat. Augustin à vrai dire met plus de discrétion qu'Optat à défendre les procédés drastiques dont Paulus et Macarius ont usé contre le Donatisme : il fait valoir que les Circoncellions ont fait pire, et que donc il vaut mieux laisser ces récriminations de côté. Mais, comme Optat, il insiste sur la fraternité imprescriptible des Catholiques et des Donatistes, et sur la nullité des raisons alléguées par les Donatistes pour faire schisme. Comme Optat, il relève la valeur du jugement rendu par le concile de Rome. Pas plus qu'Optat, il ne fait mention du concile d'Arles ou de la sentence de Constantin : le concile de Rome ou jugement des *sacerdotes transmarini* a tranché sans appel possible. Optat disait du Catholicisme africain : « *In radice manemus* », Augustin lui emprunte cette image expressive :

*Si qui sunt inter vos cauti, veniant, vivant in radice.*

Augustin dans son psaume ne développe pas l'argument de catholicité cher à Optat. Il n'y fait qu'une rapide allusion :

*Scitis Catholica quid sit, et quid sit praecisum a vite.*

Autant dire que la *Catholica* est assez connue, assez visible, et qu'elle est la vigne dont on doit craindre d'être retranché, car il y va du salut. Le sarment coupé garde sa forme de sarment, mais la vie lui manque :

*Sed quid illi prodest forma, si non vivit de radice?*

L'union à la chaire de l'apôtre Pierre, enseignait Optat, est la condition et le gage de notre appartenance à l'Église légitime. Et Optat énumérait les évêques qui se sont succédé sur la chaire de Pierre et dont la succession vérifiée des origines à aujourd'hui nous rattache à l'apôtre et au Sauveur. Augustin reprend cet argument d'Optat et l'enferme dans ce raccourci vigoureux :

*Numerate sacerdotes vel ab ipsa* ***Petri sede,***
*et in ordine illo patrum quis cui* ***successit*** *videte :*
*ipsa est petra quam non vincunt* ***superbae inferorum*** *portae.*

Augustin invoque là le catalogue des évêques de Rome, le même qu'Optat a produit : la *Petri sedes,* représentée par cette succession d'évêques, *ordo patrum,* remontant à l'origine, est pour Augustin la pierre contre laquelle sont impuissantes les portes de l'enfer.

On aura remarqué le sentiment qui anime le zèle d'Augustin : c'est un zèle qui n'est pas amer, mais aimant. Dans une *Enarratio in psalmos,* qui peut avoir été prononcée entre 394 et 397, faisant allusion à la condamnation de Maximianus et des Maximianistes par le concile donatiste de Bagaï, Augustin retourne contre tout le Donatisme les durs reproches adressés par le concile aux partisans de Maximianus, quand il leur applique le texte : *Veloces pedes eorum ad effundendum sanguinem* (*Ps.* XIII, 3). Comment se taire toujours, en effet, sur les sanglantes violences des Circoncellions ? Augustin ne s'en taira pas. Cependant il n'en parle qu'en passant. Il professe qu'on ne doit pas haïr qui nous fait souffrir, car le plus souvent, en croyant haïr un ennemi,

c'est un frère que l'on hait sans le savoir[1]. On doit donc aller à lui et lui dire :

Quid pateris, frater? Fratres sumus, unum Deum invocamus, in unum Christum credimus, unum Euangelium audimus, unum Psalmum cantamus, unum Amen respondemus, unum Alleluia resonamus, unum Pascha celebramus; quid tu foris es, et ego intus sum? — Plerumque angustatus et considerans quam vera dicantur : Reddat, ait, Deus maioribus nostris[2]!

Nous avions la même foi, la même liturgie, pourquoi sommes-nous séparés? Et le Donatiste répondra presque toujours, embarrassé par la vérité de ces prémisses : « C'est la faute des ancêtres ! » Le Catholique insistera : Le schisme, devra-t-il dire, est un moindre mal, la rebaptisation est impardonnable : si vous nous haïssez, épargnez au moins le Christ en nous ! — Augustin reproduit là apparemment des discours qu'il a maintes fois tenus ou entendus, il observe que les Donatistes le plus souvent confessent que la rebaptisation est injustifiable, regrettent d'y recourir, mais en rejettent la faute sur leurs ancêtres. Un schisme qui dure depuis plus de quatre-vingts ans tire sa force de sa durée même.

1. *Enarr.* LIV, 4.
2. *Ibid.* 16.

## II

Devenu évêque d'Hippone (en 396), Augustin eut pour première pensée de reprendre avec l'épiscopat donatiste les tentatives de rapprochement et de pourparlers, sans être découragé par la mauvaise volonté que lui avait témoignée du temps de sa prêtrise l'évêque donatiste de Sinitum. Il saisit les occasions qui se présentent d'écrire, soit à des évêques, soit à des laïques notables de la secte, s'appliquant à les persuader de quitter le schisme ou tout au moins d'accepter une conférence : Possidius assure que les lettres d'Augustin demeurèrent sans réponse. Cependant des Donatistes assistent toujours aux prédications d'Augustin, ils y prennent des notes pour les passer ensuite à leur clergé, qui traite Augustin de séducteur d'âmes et de loup qu'il faut tuer pour défendre le troupeau [1]. Espérons que c'était là une simple métaphore.

Hippone a pour évêque donatiste Proculeianus, à qui Augustin résolut de s'adresser en droiture. Un ami d'Augustin, Evodius, ayant rencontré Proculeianus fortuitement dans une maison amie, l'évê-

1. Possid. 9. Augustin croit devoir expliquer ailleurs (*Epistul.* xliii, 1) que pareille correspondance avec des schismatiques ou des hérétiques n'a rien d'un acte de communion. Si Augustin s'explique ainsi, la raison paraît en être que l'on a critiqué parfois autour de lui ses avances aux Donatistes (*Ibid.* 2).

que donatiste lui déclare qu'il voulait avoir une conférence avec Augustin en présence de quelques hommes honorables (*bonis viris sedentibus*). Evodius rapporte avec joie ce propos à Augustin, qui s'empresse d'écrire à Proculeianus qu'il accepte une conférence : « Je chercherai avec toi et je discuterai quel différend, quelle cause initiale, quelle raison, a introduit dans l'Église du Christ une si déplorable et douloureuse scission »[1]. La lettre d'Augustin à Proculeianus est un modèle de dignité et d'aménité : on sent qu'il a été ému par l'indice d'apaisement manifesté par le prélat schismatique, disposition rare dans la secte : « *Nonnulla in te praeeminent placidioris mentis indicia* ». Il le conjure d'être convaincu qu'il n'a jamais parlé de lui de façon offensante, car il y a toujours pris garde. Que la conférence se tienne donc, préparée par les prières des deux partis, présidée par les notables que Proculeianus lui-même désignera : des notaires en dresseront le procès-verbal, que Proculeianus et Augustin signeront après l'avoir relu. Si même une conférence semble prématurée, qu'elle soit précédée d'un échange de lettres, ou d'un colloque privé, là où voudra Proculeianus. Augustin s'en remet à ce que décidera Proculeianus : « *Prorsus sicut volueris, sicut iusseris, sicut tibi placuerit, libenter amplector.* » La déférence d'Augustin n'a d'égale que l'émotion contenue avec laquelle il presse son collègue donatiste d'en finir avec ces querelles d'un autre âge, par amour de l'Église qui en souffre et du Christ que nous déchirons : « *Rogo te, quid nobis est cum veteribus dissensionibus* »[2]?

1. *Epistul.* XXXIII, 2.
2. *Ibid.* 5.

Proculeianus laissa dire d'abord qu'il était partisan d'une conférence, où chaque parti enverrait seulement dix notables, crainte d'un tumulte populaire. Proculeianus posa une condition plus restrictive à la conférence projetée : il prétendit que les deux évêques ne discutassent que d'après l'Écriture sainte [1]. Puis, Proculeianus représenta qu'Augustin ferait mieux d'aller à Milève, où devait se tenir un concile donatiste et où il trouverait avec qui controverser. Pensant que Proculeianus appréhendait de se mesurer avec lui, Augustin proposa de céder la parole à son collègue Samsucius, évêque catholique de Turris, qui n'avait pas étudié « les lettres libérales », sans laisser d'être « instruit de la vraie foi » : les deux évêques discuteraient d'après l'Écriture sainte, mais aussi d'après les documents ecclésiastiques ou publics [2], autant dire qu'ils aborderaient la question du schisme dans toute son ampleur. Proculeianus ne répondit plus.

Il affecta même de ne plus vouloir recevoir les lettres d'Augustin, qui n'eut dès lors d'autre ressource que d'écrire à un ami de Proculeianus, magistrat important, nommé Eusèbe [3]. Encore celui-ci, en prudent fonctionnaire, se récusa-t-il aussitôt, prétextant qu'il ne voulait pas être juge entre des évêques. On ne pouvait cependant tenir un langage plus pacifique que ne faisait Augustin, qui n'avait nulle envie de recourir à d'autre moyen que la persuasion.

Augustin se préoccupe néanmoins de prendre acte

1. *Epistul.* XXXIV, 5.
2. *Ibid.* 6 : « ... quaestionem, quae vel de sanctis Scripturis, vel documentis ecclesiasticis aut publicis discutienda est. »
3. *Epistul.* XXXV, 1. MONCEAUX, t. IV, p. 288, fait de cet Eusèbe un légat du proconsul pour la Numidie proconsulaire.

des faits dont il a à se plaindre : la rebaptisation est un délit. Augustin fait donc dresser procès-verbal de la rebaptisation à laquelle a procédé un prêtre sujet de Proculeianus [1]. Il a pour règle de ne recevoir dans la *Catholica* aucun clerc donatiste que son Église a dégradé pour ses mœurs, sans l'astreindre à la pénitence, tandis que les Donatistes accueillent à bras ouverts les Catholiques de mauvaise vie que la *Catholica* a punis selon la rigueur de la discipline, et s'empressent de les rebaptiser après leur avoir fait déclarer qu'ils sont encore païens : cette façon de tourner sournoisement la loi est intolérable. Augustin réclame de Proculeianus (par l'intermédiaire d'Eusèbe) qu'il y mette un terme, sinon que personne ne se plaigne si Augustin en saisit Proculeianus en lui notifiant les faits par les registres publics, ce qu'on ne peut lui refuser dans une cité de droit romain [2]. Augustin parle ferme, en évêque qui tient à faire sentir à son collègue donatiste, et même au magistrat impérial à qui il s'adresse, que la loi est la

1. *Epistul.* XXXIV, 4 : « Quod enim publicis gestis haerere volui tam sacrilegum nefas, ad hoc utique volui, ne me quisquam, maxime in aliis civitatibus ubi opportunum fuerit, ista deplorantem fingere aliquid arbitretur, quando etiam apud ipsam Hipponem iam dicitur non hoc Proculeianum mandasse quod publicum renuntiavit officium. » — Les *publica gesta* sont les actes que dans toute cité les magistrats ou officiers à ce proposés ont charge de dresser, notamment à la requête des particuliers, soit pour constater certaines dispositions, des donations, par exemple, soit pour préciser les plaintes que les magistrats municipaux étaient tenus de recevoir. Les magistrats et officiers municipaux (*curiales*) devaient faire transcrire ces actes sur les registres publics. Comme il arrivait que les magistrats et *curiales* refusaient d'inserer aux *acta publica* les plaintes qu'ils étaient requis de dresser, le droit de les inserer *apud acta* fut donné aux *defensores civitatum*. L'*officium publicum* est le service public des *acta* ou *gesta*. Les *codices publici* sont les registres contenant les *acta* ou *gesta publica*. (Je suis redevable pour cette note à l'érudition et à l'obligeance de M. Martroye.)

2. *Epistul.* XXXV, 3 : « ... de me nullus queratur si haec illi perferri in notitiam per codices publicos fecero, qui mihi negari (ut arbitror) in romana civitate non possunt. »

loi et qu'il ne tient qu'à lui, évêque, d'en requérir l'application rigoureuse.

Mais Augustin n'aura pas recours à la loi, il s'en tient à la force de la vérité qu'il prêche sans se lasser [1].

*
* *

Thubursicum Numidarum, petite ville au sud d'Hippone et voisine de Tagaste, avait un évêque donatiste et une communauté importante de Donatistes : Augustin, dans des circonstances que nous ignorons, se trouva en relation avec un groupe de ces Donatistes, Glorius, Eleusius, Felicius, Grammaticus, d'autres peut-être, et, passant par Thubursicum, il eut avec eux une conférence, dont il résume les points dans une lettre que peu après il leur adresse, à eux et à ceux à qui il plaira de la lire, « *et ceteris omnibus quibus hoc gratum est* » [2].

Augustin rapporte comment, lors de son passage à Thubursicum, il s'est entretenu avec eux de l'unité, et comment ils ont mis sous ses yeux pour la justification du Donatisme les *gesta* du concile de 312 qui a condamné et déposé Cécilien [3].

A la production des actes du concile donatiste de

1. Voyez dans l'opuscule *De agone christiano* (qui est de 396 ou de 397), le chapitre 31 consacré à la réfutation du Donatisme, bon spécimen de la dialectique d'Augustin en la matière. Voyez encore le petit traité *De baptismo contra Donatistas* [*brevissimus liber*] édité par Dom Wilmart, *Revue bénédictine*, 1912, p. 157-160, et qui peut dater de 395-398. En 397, Augustin publie un traité (en deux livres) qui s'est perdu, *Contra partem Donati*. On ne le connaît que par ce qui en est dit dans *Retractat.* II, v.

2. *Epistul.* XLIII. Doit être de la fin de 397 ou du début de 398.

3. Monceaux, t. IV, p. 328-332, reconstitue ce dossier : les *gesta* du concile donatiste de 312 avaient été jusque-là inconnus à Augustin (donc à Optat), qui dans le *Psalmus contra partem Donati* somme les Donatistes de les produire : « Proferantur nobis gesta quae in concilio solent esse. »

312, il oppose aussitôt des faits : le protocole de Cirta de 305 qui convainc les évêques numides, adversaires du Cécilien, d'être eux-mêmes des traditeurs, le jugement du concile de Rome de 313 qui a innocenté Cécilien et débouté ses adversaires, le jugement de concile d'Arles de 314 qui a confirmé celui de Rome, le jugement prononcé par Constantin en 316 en faveur de Cécilien et contre les Donatistes, à la suite de l'enquête officielle (*proconsularia gesta*) qui a innocenté le consécrateur de Cécilien (Félix d'Aptonge). La discussion, on le voit, a porté sur les faits auxquels le Donatisme doit d'être né. Cependant les documents dont se réclame Augustin, et qu'il allègue de mémoire, ne sont pas à Thubursicum : il va les chercher à Gelizi, qui n'est pas loin, et deux jours après il est de retour à Thubursicum avec le dossier. Deux séances, l'une avant midi, l'autre après midi, suffisent à donner lecture des documents.

La lettre d'Augustin développe les conclusions que les faits établis par ce dossier sont propres à suggérer. Le concile donatiste de 312, en condamnant Cécilien et son consécrateur, a condamné des innocents sans les entendre. Quelle témérité de s'en prendre au siège de Carthage, le plus rapproché des Églises transmarines, noble de la renommée la plus étendue; un siège dont l'évêque pouvait mépriser la cabale de ses ennemis, du moment qu'il était en communion avec l'Église romaine, où a toujours subsisté le principat de la chaire apostolique, et avec les autres terres d'où l'Évangile est venu à l'Afrique même [1]. Cécilien avait le droit de récuser la

1. *Epistul.* XLIII, 7.

compétence du concile de 312, dont la partialité était évidente, et de réserver la cause tout entière à des évêques transmarins : c'est ce qu'il a fait en acceptant qu'elle fut jugée par le concile de Rome de 313.

Supposé que le jugement prononcé par les évêques du concile de Rome eût été à leurs yeux un jugement à réformer, les Donatistes auraient pu en appeler à un concile plénier de l'Église universelle [1].

De toute façon, la catholicité était juge. Les Donatistes ne l'ont pas pour eux : que sert de discuter sur de vieux dossiers ? Notre meilleur document est la catholicité, un document qu'on ne supprime pas [2].

Augustin ne s'était pas trompé en croyant à la loyauté des Donatistes de Thubursicum avec qui il était entré en relations : ceux-ci s'entremirent, en effet, auprès de leur évêque, Fortunius, et obtinrent qu'il acceptât de se rencontrer avec Augustin. Habilement et charitablement, Augustin prit prétexte de l'âge de Fortunius pour venir à Thubursicum le visiter (début de 398).

L'entrevue, qui eut lieu dans la demeure de Fortunius, semble-t-il, attira une foule dans laquelle se trouvait par malheur moins de gens capables de juger de la cause que de curieux venus là comme à un spectacle : on eut du mal à obtenir le silence et à fixer l'attention d'un auditoire incapable de suivre et prompt à interrompre. Augustin demanda des notaires pour dresser le procès-verbal de l'entretien ;

1. *Ibid.* 19.

2. *Ibid.* 25 : « Certe non chartis veteribus, non archivis publicis, non gestis forensibus aut ecclesiasticis agamus. Maior liber noster orbis terrarum est... » *Ibid.* 27 : « Si proferunt chartas, proferimus chartas. Si falsas nostras esse dicunt, hoc nos de suis dicere non indignentur. Nemo delet de caelo constitutionem Dei, nemo delet de terra Ecclesiam Dei, ille totum orbem promisit, ista totum orbem replevit. »

mais d'abord Fortunius fit difficulté, puis quand il eut accepté la proposition d'Augustin, ce furent les notaires présents qui se récusèrent. Des Catholiques, qui s'offrirent à faire fonction de notaires, se découragèrent vite d'écrire, devant le désordre des interruptions et le décousu de la discussion elle-même.

Quelque temps après cette conférence confuse, Augustin écrira à ses amis donatistes de Thubursicum et leur donnera dans sa lettre un résumé de la discussion, résumé qui par la vivacité de ses traits et le prime-saut continu de ses arguments doit reproduire au naturel la conférence de Thubursicum [1].

Le doux Fortunius y a des dires d'une candeur désarmante : ainsi, il ne doute pas d'être en communion avec le monde entier [2], ni d'être dans la vraie Église du moment que cette Église a souffert persécution. Il ne doute pas davantage que les Catholiques aient été des traditeurs, au temps de Félix d'Aptonge. Il estime que les Églises transmarines ont cessé d'être innocentes du jour où elles ont consenti aux violences dont les Donatistes ont été victimes dans la *Macariana persecutio*. Les Donatistes ont été persécutés et ils le sont encore : donc ils sont des justes. Fortunius gémit d'ailleurs des violences commises par ses propres coreligionnaires, il prend toute la cité de Thubursicum à témoin qu'il est très éloigné de tels actes, il laisse entendre que la règle que sa secte lui impose de rebaptiser les Catholiques qui passent au schisme lui inspire une sincère douleur. Mais il est clair que ces considérations ne touchent pas à la question même du schisme. Augustin répond

1. *Epistul.* XLIV, 1.
2. *Ibid.* 3 : « Hic primo asserere conatus est ubique terrarum esse communionem suam. »

à la débonnaireté de Fortunius par une exquise patience et finalement il lui propose une nouvelle conférence, à laquelle Fortunius promet d'amener dix évêques donatistes, tandis qu'Augustin amènera dix évêques catholiques. On se sépare sur cette pacifique résolution.

On peut conjecturer que la bonne volonté de Fortunius et la modération des Donatistes de Thubursicum trouvèrent des difficultés à tenir l'engagement qu'ils avaient pris avec Augustin, car il n'est plus parlé d'eux.

A quelque temps de là, un évêque donatiste nommé Honoratus, par l'intermédiaire d'un catholique cher à Augustin, lui a fait exprimer le désir de discuter avec lui par lettres, sous prétexte qu'une discussion par lettre sera à l'abri du tumulte de la foule[1]. Le peuple africain, tantôt par sa légèreté, tantôt par son fanatisme, est encore mal préparé aux conférences que souhaite Augustin. L'évêque d'Hippone accepte donc d'écrire à Honoratus et d'engager la controverse paisiblement ainsi. Il pose aussitôt la question de catholicité : l'Église annoncée par l'Évangile s'étend à toute la terre ; or il est constant que nous, Catholiques africains, sommes en communion avec toute la catholicité, tandis que les Donatistes sont en rupture avec elle. Nous sommes donc l'Église prophétisée. Dira-t-on que le Christ a pu laisser périr son Église sur toute la terre, pour ne la préserver que dans le Donatisme? Car tel est le paradoxe que les Donatistes ont à soutenir contre l'évidence des prophéties qui annoncent la catho-

1. *Epistul.* XLIX, 1. On ignore le siège de cet Honoratus qui devait être dans le voisinage d'Hippone. Augustin depuis longtemps cherchait à s'entretenir avec lui. La lettre à Honoratus doit être de 398.

licité, et contre l'évidence de la catholicité en acte [1]. — Augustin ne devait pas être plus heureux avec Honoratus qu'il ne l'avait été avec Fortunius : la lettre à Honoratus paraît être restée sans réponse.

Il put croire que l'évêque donatiste de Calama, Crispinus, qu'il avait eu l'occasion de rencontrer à Carthage, et à qui il avait fait promettre qu'ils se retrouveraient, se prêterait à une conférence. Nous sommes tous les deux en Numidie, lui écrit-il, en 399, et nous sommes voisins : la rumeur m'est revenue que tu veux toujours discuter avec moi la question qui nous sépare. Je t'écris donc, réponds-moi. J'ai pris, en effet, la résolution de ne controverser avec vous que par lettres, afin que rien ne se perde de ce que nous pourrons dire [2]. — L'évêque de Calama est invité à expliquer les contradictions de l'épiscopat donatiste. Ainsi, le concile de Bagaï de 394 a excommunié les évêques donatistes dissidents qui resteraient passé Noël dans le parti de Maximianus : pourquoi l'épiscopat donatiste vient-il « *pro pace Donati* » d'accueillir le tardif retour de deux de ces évêques, quand il s'obstine contre la catholicité dans une intransigeance si contraire à la « *pax Christi* » [3] ? Vous nous reprochez de vous persécuter avec l'aide des pouvoirs publics : pourquoi faites-vous appel aux gouverneurs (*iudices*) pour expulser les Maximianistes de basiliques qu'ils occupaient dès avant leur schisme [4] ? Vous ne cessez de dire que nous, Catholiques, nous n'avons plus le baptême du Christ : pourquoi admettez-vous que

1. *Ibid.* 3.
2. *Epistul.* LI, 1.
3. *Ibid.* 2.
4. *Ibid.* 3.

les Maximianistes l'ont [1]? Que Crispinus dise si le schisme qui sépare de la catholicité l'épiscopat donatiste n'est pas autrement criminel que le schisme que ce même épiscopat a condamné dans les Maximianistes [2]. — Devant cette argumentation incisive, pressante, et dans laquelle on devine qu'Augustin a ses raisons sans doute de ne pas ménager Crispinus, l'évêque donatiste se déroba.

Mais, un an ou deux après (400 ou 401), ayant acheté un domaine nommé Mappalia, situé près d'Hippone, il profita de l'occasion pour imposer la rebaptisation aux colons, qui au nombre de quatre-vingts environ s'y soumirent à contre-cœur. Le coup fut très douloureux à Augustin [3]. Il écrivit à Crispinus une lettre brève et digne, où il lui rappelle qu'il pouvait le faire condamner par les magistrats à l'amende de dix livres d'or dont les lois de Théodose frappent le délit de rebaptisation. Mais Augustin ne veut pas recourir à ces sanctions [4]. Il préfère proposer à Crispinus de se rendre avec lui à Mappalia, et de s'expliquer tous deux devant les colons : on rédigera un procès-verbal, que les deux évêques reconnaîtront et signeront, et qui traduit en punique sera laissé à ces paysans, pour qu'ils prennent alors leur parti délibérément et sans contrainte. S'il est des localités où Crispinus prétende que les colons ont abandonné le Donatisme par crainte de leurs maîtres, Augustin consent à ce que

1. *Ibid.* 4.
2. *Ibid.* 5. La lettre LXXVI d'Augustin, que l'on date de 403, reprend les arguments de la lettre à Crispinus, dans la forme d'une sorte d'avertissement aux Donatistes.
3. *Contra litt. Petiliani*, II, 184.
4. *Epistul.* LXVI, 1 : « Sed nos te, ut dixi, de homine non terremus : Christus te potius terreat. »

l'on en agisse avec eux comme avec les colons de Mappalia. En terminant il adjure par le Christ l'évêque donatiste de répondre à sa proposition, soit qu'il l'accepte, soit qu'il la repousse [1]. — Cette fois encore le Donatiste se déroba [2].

*
* *

A défaut d'une conférence, bien des lettres d'Augustin sont des lettres qu'il écrit sans doute avec la certitude qu'elles seront lues dans les cercles donatistes. Telle sa lettre à Severinus, qui était donatiste et qui était son cousin [3]; telle sa lettre à Generosus, catholique de Cirta, qu'un prêtre donatiste avait entrepris de convertir, sur l'ordre d'un ange, assurait-il, et cette lettre est tout un traité en raccourci [4]; telles ses deux lettres à Celer, un laïque de qualité, qu'il encourage à sortir du Donatisme [5].

Autour de l'année 400, on place le traité d'Augustin qui a pour titre *Contra epistulam Parmeniani*. Cette lettre de Parmenianus, qui remontait à 378, était la lettre écrite par le primat donatiste de Carthage contre Tyconius. Augustin, ayant eu la bonne fortune de mettre la main sur cette lettre [6], comprit l'avantage qu'il pouvait tirer des concessions faites par Tyconius à la doctrine du Catholicisme. Augustin partirait de ces concessions de Tyconius, et montrerait par une critique serrée la

1. *Ibid.* 2 : « ... Ambos nos audiant, et eligant quod placuerit... Adiuro te per Christum ut ad ista respondeas. »
2. Crispinus était une des fortes têtes du parti, voyez *Contra Cresconium*, III, 50. Rapprochez *Contra litt. Petil.* II, 228, le sévère jugement d'Augustin sur Crispinus.
3. *Epistul.* LII (en 399 ou 400).
4. *Epistul.* LIII (en 400).
5. *Epistul.* LVI et LVII (en 400).
6. *Contra epist. Parmeniani*, I, 1.

faiblesse des réponses faites par Parmenianus à Tyconius. Augustin s'en prendrait ainsi, non à un Donatiste quelconque, mais au seul théologien marquant qu'eût produit le Donatisme, et le même qu'avait réfuté Optat de Milève.

Les trois livres *Contra epistulam Parmeniani* laissent de côté la question des origines du schisme : Augustin renvoie au *De schismate* d'Optat, comme à un livre qui a fait la lumière [1].

Il insiste sur l'infatuation qui n'hésite pas à dire que l'Église de Dieu a péri dans le monde, et ne subsiste plus que dans le Donatisme. Dieu a prophétisé l'universalisme de l'Église : soit, disent les Donatistes, mais la prophétie a été accomplie un temps, et aujourd'hui elle ne l'est plus (I, 3). La promesse divine annonce une Église catholique, concèdent les Donatistes avec Tyconius, pour reprendre avec Parmenianus : La prévarication des pécheurs a évacué la promesse. La réfutation de ce paradoxe donatiste est l'élément nouveau du traité d'Augustin.

Les Donatistes, écrit Augustin, oseront-ils dire que l'Église qu'ils possèdent est meilleure et plus pure que l'unité qui existait du temps du bienheureux Cyprien ? Cependant saint Cyprien ne s'est pas fait faute, discrètement et sans nommer personne, de reprocher aux évêques ses collègues leur avarice, leurs fraudes, leurs prêts usuraires, et d'ajouter : « Que ne mériterions-nous pas de souffrir pour de tels péchés ? » L'Église de Cyprien était-elle encore ou n'était-elle déjà plus l'Église du Christ [2] ? Ces

1. *Ibid.* 5 : « Legant qui volunt quae narret et quibus documentis quam multa persuadeat venerabilis memoriae Milevitanus episcopus catholicae communionis Optatus ».

2. *Ibid.* III, 8. (Le texte de Cyprien est pris au *De lapsis*, 6.)

péchés n'étaient pas peu de chose certes, puisqu'ils sont de ceux qui au témoignage de saint Paul excluent leurs auteurs du royaume de Dieu, et pourtant Cyprien mangeait avec ces évêques le pain du Seigneur (III, 9). Si donc l'Église de Cyprien était l'Église du Christ, il faut admettre que l'Église en ce monde est mêlée de pécheurs et de saints, comme l'assure la doctrine catholique. Si, au contraire, l'Église de Cyprien n'était déjà plus l'Église du Christ, comment les Donatistes ont-ils pu continuer l'Église du Christ? Dans quelle Église a donc été baptisé Maiorinus ou Donat, et quel baptême ont-ils pu transmettre à Parmenianus et à Primianus (III, 10)? — Saint Paul fait à ses fidèles Corinthiens une loi de rompre avec tout chrétien qui sera convaincu de fornication, d'idolâtrie, d'avarice..., et de ne pas s'asseoir à la même table que lui : nous pratiquons encore cette loi, puisque nous excommunions. Mais l'anathème est moins une exécution qu'une médecine : la sévérité de la discipline ne doit pas sommeiller, elle ne doit pas davantage être sans charité, sous peine de devenir inefficace. L'anathème peut même être inopportun, car d'aventure, au lieu de guérir le mal par la sévérité, on l'aggrave, et l'on compromet du coup la paix et l'unité [1].

Le moraliste averti se reconnaît à cette modération : il ne veut pas que l'on sacrifie l'unité à la sévérité, ni qu'en serrant trop le lien de la loi on rompe celui qui unit les membres de l'Église. Augustin dit à l'adresse de l'intransigeance impérieuse des Dona-

1. *Ibid.* 13-14. Compléter par III, 16 : « Quam facile de gradu clericorum quisque ab episcopo, vel de numero pauperum quos pasci Ecclesia, vel de ipsa congregatione laicorum, sive ab episcopo, sive clerico vel quocumque praeposito cui est potestas, eximitur. » t

tistes : « *Haec qui diligenter et pacifice cogitat, nec in conservatione unitatis neglegit disciplinae severitatem, nec immoderatione cohercitionis disrumpit vinculum societatis* » (III, 15). Il est sur ce point d'accord avec Tyconius, qui professait que dans l'unité de l'Église les bons doivent tolérer les méchants dans l'intérêt de la paix (III, 17).

Le Donatisme est incapable d'opérer pour son propre compte la séparation du froment et de la paille. Il se glorifie d'être la vraie Église, et mieux encore la sainte Église, à quoi Augustin répond : « J'ignore ce qu'on pourrait ajouter à cette présomption sacrilège ». Acceptons pourtant que Parmenianus, et que Donat avant lui, et que Maiorinus même, si tant est que Parmenianus et Donat tiennent Maiorinus pour un saint, aient été les trois cornes du van dont le Seigneur voulait se servir pour vanner sa moisson dans le monde entier, et que de cette immense moisson il ne soit resté de pur et d'élu que l'Afrique donatiste, d'où vient qu'il reste dans le Donatisme tant de notoires scandales, comme ceux des Circoncellions, qu'Augustin cette fois n'hésite plus à détailler (III, 18)? D'où vient que le Donatisme compte des évêques odieux comme Optatus de Timgad, et tant d'autres qui ne demanderaient qu'à l'imiter ?

Augustin, en s'en prenant à la prétention des Donatistes d'être l'Église des saints, a trop beau jeu pour épargner les coups à ses adversaires. C'est dans un des redoublements de cette argumentation que se rencontre une considération célèbre [4].

4. Augustin revient à cet argument avec une nouvelle force, *ibid.* 26. Les Donatistes, parce qu'ils se proclament saints, sont obligés de fermer les yeux sur les désordres des membres de leur Église.

Elle contient d'abord un raisonnement *a fortiori*. Le Donatisme a ses dissensions, en Numidie, en Maurétanie, sécessions locales qui ont des causes que les Donatistes de Carthage, par exemple, devraient connaître (Augustin ne s'interdit pas l'ironie), de peur que dans un coin de Numidie ou de Maurétanie ne se soit ramassé le pur froment, et que tout le reste sans le savoir ne soit plus que de la paille. Les Donatistes de Carthage n'en ont pourtant nul souci. D'où vient donc leur sécurité? C'est qu'ils estiment que ceux-là ne pouvaient être les bons qui se sont mis à part de l'unité de la communion de Donat qui s'étend à toute l'Afrique [1].

Ainsi, les auteurs du schisme local ont tort, parce qu'ils ont pris pour prétexte de leur rupture les plaintes qu'ils faisaient de quelques méchants avec qui ils étaient en contact, et parce qu'ils n'ont pas considéré le nombre incalculable des innocents de qui cette rupture allait les séparer : ils auraient dû tolérer ces quelques méchants, plutôt que de rompre avec tant d'innocents [2]. — Mais si les Donatistes jugent ainsi à Carthage la faute qui a donné naissance, dans tel coin de Numidie ou de Maurétanie, à tel petit schisme local; les Catholiques de la *Catholica* répandue sur toute la terre ont *a fortiori* le droit de juger de même la faute qui à Carthage a donné naissance au schisme donatiste : ils ont le droit de

1. *Ibid.* 24.

2. *Ibid.* « Quia si malos aliquos in sua vicinitate patiebantur, — quos ostendere ceteris non valebant, — eos tolerare potius debuerunt, quam dividere se a tot innocentibus... » Augustin surcharge son argument d'une considération complémentaire qui consiste à supposer que les auteurs du schisme local sont incapables de faire la preuve des torts dont ils se plaignent, allusion aux premiers Donatistes qui n'ont pu soutenir l'accusation contre Cécilien. Je néglige cette considération en surcharge.

dire que les Donatistes auraient dû supporter Cécilien dont ils se plaignaient, plutôt que de rompre avec la catholicité mondiale qui était innocente. A l'encontre de tel petit groupe de Donatistes qui prétendent faire bande à part et du même coup condamner toute l'Église donatiste dont ils se séparent, le Donatisme s'assure qu'il est dans le droit et qu'il est le parti des bons. Combien davantage le Catholicisme a-t-il raison d'être sûr de son droit et de se croire le parti des bons à l'encontre du Donatisme?

Le point faible de ce raisonnement est que, le Donatisme en dernière analyse se faisant illusion sur son droit, on ne peut parler de parité entre le Donatisme et le Catholicisme. Aussi Augustin a-t-il senti le besoin de reprendre son argument et de le fortifier. — D'un côté, il montre que la prétention des Donatistes d'être le parti des bons est déjà leur condamnation. S'ils étaient vraiment justes, ils seraient humbles, ils supporteraient les méchants autour d'eux, ils pratiqueraient la charité du Christ. D'autre part, ils ne rejetteraient pas la catholicité, c'est-à-dire ce nombre incalculable de Chrétiens répandus sur toute la terre, et dont ils sont incapables de juger la vie puisqu'ils ne les connaissent pas. Les rejeter c'est les condamner sans les connaître : quel juste jugement est-ce là, ou plutôt quel aveuglement téméraire! C'est cette infatuation et cette cécité que le monde entier considère et réprouve. — Donc, promesses de l'Écriture, et par surcroît spectacle de l'orgueil, de la cécité, de la dureté des Donatistes, tout contribue à confirmer le Catholicisme répandu sur toute la terre, qu'il est dans le droit et qu'il est le parti des bons, à l'encontre du Donatisme :

Quapropter securus iudicat orbis terrarum bonos non esse, qui se dividunt ab orbe terrarum in quacumque parte terrarum [1].

Augustin reprend ce thème plus loin, en appuyant davantage sur la majeure, à savoir que la sécurité des Catholiques a pour fondement la promesse de Dieu réalisée dans l'Église visible [2]. L'Église catholique étant l'Église des promesses divines, nous ne croirons pas que les bons puissent en sortir, en telle sorte qu'il n'y reste que des pécheurs; nous ne croirons même pas que des bons puissent en sortir par un schisme, tout schisme étant une témérité sacrilège.

Inconcussum firmumque teneamus nullos bonos ab ea se posse dividere.... ut in quacumque parte terrarum vel facta sunt ista vel fiunt vel futura sunt, ceteris terrarum partibus longe positis et utrum facta sint vel cur facta sint ignorantibus et tamen cum orbe terrarum in unitatis vinculo permanentibus, ea ipsa sit firma securitas, non hoc potuisse facere nisi aut superbiae tumore furiosos, aut invidentiae livore vaesanos, aut saecuaril commoditate corruptos, aut carnali timore perversos [3].

Cette page n'est pas belle seulement de son éloquence impromptue, elle est saisissante par sa divination comme prophétique. La *Catholica,* immense et immobile, maintient dans le monde entier l'unité voulue de Dieu : la *Catholica* est assurée qu'aucun

1. *Ibid.* On se rappelle l'émotion donnée par ce texte à Newman anglican encore. P. THUREAU-DANGIN, *La Renaissance cathol. en Angleterre au* XIX^e *siècle*, t. I (1913), p. 181-182. A. HEADLAM, *The doctrine of the Church and christian reunion* (1920), p. 153.

2. *Ibid.* 28 : « Nulla est igitur securitas unitatis nisi ex promissis Dei Ecclesia declarata, quae super montem, ut dictum est, constituta abscondi non potest : et ideo necesse est omnium terrarum partibus nota sit. »

3. *Ibid.*

schisme qui se produit dans n'importe quelle région de la terre, ou qui s'est produit dans le passé, ou qui se produira dans l'avenir, ne saurait être une œuvre sainte, mais a sa cause soit dans l'orgueil furieux, soit dans la jalousie intraitable, soit dans la recherche des avantages séculiers, soit dans la peur. De cela, la *Catholica* est sûre.

*
* *

Le traité d'Augustin que nous analysons date (nous l'avons dit) des entours de l'année 400 : nous ne devons pas négliger d'y relever un point de doctrine, sur lequel Augustin s'explique pour la première fois. Antérieurement, en effet, il s'était plu à décliner pratiquement le concours que le Catholicisme pouvait trouver, contre le Donatisme, dans les lois impériales. Nous avons vu Augustin, en 392, écrire à l'évêque donatiste de Sinitum qu'il veut que cesse toute terreur séculière, « *terror temporalium potestatum* », à condition pourtant que les Donatistes s'abstiennent de violences comme celles de leurs Circoncellions. En 397, dans le traité (perdu) *Contra partem Donati,* il déclare qu'il ne lui plaît pas que la puissance séculière intervienne pour ramener par la force les schismatiques à l'unité[1]. En 396, à l'adresse de l'évêque donatiste d'Hippone, le langage d'Augustin est aussi pacifique, mais il prévient le Donatiste que rebaptiser est un délit, et qu'il dépend de lui, évêque catholique, de requérir, s'il lui plaît, l'application stricte des lois. — Les Donatistes protestent contre l'existence de ces lois, en

1. *Retract.* II, v.

criant à la persécution, et en traitant de martyrs ceux des leurs qui ont eu affaire à la justice. Augustin ne peut accepter cette confusion. Il n'y a de martyrs que si la loi est sacrilège : dans le cas des Donatistes, la loi est seulement sévère, et cette sévérité est justifiée par l'insubordination de ceux qu'elle vise. Parmenianus se considère comme un persécuté : il a cela en commun avec tous les hérétiques que les lois impériales contraignent et punissent, « *qualia dicunt omnes haeretici, de quibus cohercendis vel puniendis similia regum iussa proferuntur* » (III, 29). — Le Donatisme dénie aux empereurs le droit de faire des lois en matière de religion. Augustin ne peut accepter ce déni. La puissance impériale, répond-il, n'aura-t-elle donc pas à s'occuper d'une religion fausse ou vicieuse? Le Donatisme va-t-il se plaindre que les empereurs aient légiféré contre le paganisme? Mais est-ce que le Donatisme lui-même ne s'applique pas à supprimer les temples païens partout où il peut? Non, le Donatisme estime que les empereurs punissent de plein droit le délit de l'idolâtrie. Pourquoi ne puniraient-ils pas les hérétiques, comme ils punissent les empoisonneurs? Idolâtrie, hérésie, schisme, autant d'espèces que peut frapper le glaive du magistrat, puisque, suivant la doctrine de saint Paul, le magistrat qui porte le glaive est le ministre de la colère de Dieu contre eux qui agissent mal (I, 16). Il s'est rencontré des Donatistes pour dire que le glaive est ici le glaive spirituel de l'autorité ecclésiastique qui prononce l'excommunication. Cette exégèse est insoutenable. Et, au surplus, quand il s'est agi d'évincer les Maximianistes de leurs basiliques, les Donatistes ont bien su recourir aux pouvoirs publics

et mettre en mouvement la force publique. Que viennent-ils donc reprocher à la *Catholica* d'avoir été appuyée de même par des empereurs catholiques ?

La question se trouve ainsi posée de la légitimité de l'intervention du prince et de la loi pour la coercition des non-conformistes. Le fondement de cette intervention est dans le droit de punir les malfaiteurs qui appartient au magistrat. L'idolâtre est un malfaiteur, l'hérétique pareillement, et pourquoi pas le schismatique? Le prince fait la loi, or le prince est Catholique : la loi sera donc catholique et l'appui du catholicisme. Augustin accepte comme Optat l'intervention du bras séculier.

Augustin cependant s'en tient aux contingences présentes, c'est-à-dire au cas du Donatisme. Il ne réclame pas l'interdiction du Donatisme, comme il se félicite de l'interdiction du paganisme; il entend seulement que les Catholiques soient protégés contre les Circoncellions et leur intolérance armée. Encore observe-t-il que les sanctions obtenues contre eux par les Catholiques sont incomparablement moindres que les crimes de ces fanatiques, la politique des Catholiques étant et justement une politique de patience et de douceur[1].

1. *Ibid.* I, 18. Sur l'intransigeance d'Augustin à l'égard du culte païen, voyez *Sermo* XXIV, 6; LXII, 17-18.

## III

La controverse d'Augustin investit le Donatisme de toute part. Elle s'est appliquée à montrer qu'il est une Église illusoire. Elle va maintenant montrer qu'il est une erreur de la suprême gravité. Aussi bien, dès le début de 392, dans la lettre à l'évêque de Sinitum comme dans le traité (perdu) *Contra epistulam Donati,* Augustin a déjà abordé la question de la rebaptisation. Il va la traiter à fond dans le *De baptismo* (en 400).

Les Donatistes professent que, les Catholiques ayant perdu le pouvoir de donner validement le baptême, du fait qu'ils ont été avec Cécilien des traditeurs, quiconque est baptisé dans la *Catholica* n'est pas chrétien en croyant l'être[1]. Le traditeur assimilé par eux à l'hérétique, les Donatistes peuvent se réclamer de l'autorité de saint Cyprien, plus exactement, ils renouvellent l'erreur de saint Cyprien sur l'invalidité du baptême des hérétiques. Le traité de saint Augustin *De baptismo* a pour thème de contester aux Donatistes le droit de se réclamer de saint Cyprien : Augustin se fait fort de montrer à quiconque n'est pas aveuglé par l'esprit de parti, que, loin d'appuyer le Donatisme, l'autorité de Cyprien le convainc d'erreur.

1. *De bapt.* II, 10. Cf. *Enarr. in ps.* XXXIX, 1 ; CXLV, 16.

Le baptême administré selon la formule évangélique reste saint alors même qu'il serait administré par des adultères à des adultères : « *Baptismus... Christi verbis euangelicis consecratus et per adulteros et in adulteris sanctus est, quamvis illi sint impudici et immundi, quia ipsa eius sanctitas pollui non potest et sacramento suo divina virtus assistit* »[1]. — L'hérétique baptise donc, et le pécheur de même. Sans doute, l'hérétique et le pécheur baptisent illicitement, ils n'ont pas le droit de baptiser, ils usurpent les formules ou rites du Christ et de l'Église. Les *sacramenta* n'en sont pas moins reconnaissables et vénérables entre leurs mains indignes[2]. — Il suffit que la formule soit prononcée littéralement pour que le sacrement soit, peu important le sens que le ministre donne aux termes qui la composent. Marcion baptisait au nom du Père, du Fils et du saint Esprit, la formule était intacte, « *integrum erat sacramentum* », c'était assez, et il importait peu que Marcion mît dans ces termes autre chose que la vérité catholique, et proprement des faussetés fabuleuses : ce qui est vrai de Marcion, l'est tout autant d'Arius ou d'Eunomius[3].

Augustin jusqu'ici se tient à la doctrine catholique, telle qu'elle a été posée par Rome et le pape Étienne contre Cyprien. Nous allons le voir mainte-

1. *De bapt.* III, 15. Cf. V, 8 et VII, 93.

2. *Ibid.* III, 13 : « Aliud est non habere aliquid, aliud non iure habere vel inlicite usurpare. Non itaque ideo non sunt sacramenta Christi et Ecclesiae, quia eis inlicite utuntur non haeretici solum sed etiam omnes iniqui et impii. Sed tamen illi corrigendi aut puniendi, illa vero agnoscenda et veneranda sunt. »

3. *Ibid.* III, 20. Même doctrine, IV, 22; V, 4; VI, 1, 47, 52, 56, 58; VII, 93. Le concile de Carthage de 401, parlant du baptême administré par les Donatistes, en reconnaît la validité : « ... (sacramenta) quae omnia vera et sancta atque divina esse certissimum est et in his omnem animae spem constitutam. » *Cod. can. Eccl. afric.* 57.

nant essayer de tirer une part de vérité de l'erreur de Cyprien.

Augustin, en effet, introduit une restriction. Quiconque est baptisé chez les hérétiques ou dans le schisme, c'est-à-dire en dehors de la communion de l'Église, ne bénéficie pas du baptême, tant qu'il reste attaché à l'hérésie ou au schisme [1]. — Les Donatistes demandent, en effet, aux Catholiques : Est-ce que dans l'Église de Donat le baptême remet les péchés? Si les Catholiques disent oui, les Donatistes riposteront : Donc, l'Esprit saint est dans l'Église de Donat; Donc, l'Église de Donat est l'Église du Christ. Et si le Donatisme est l'Église du Christ, le Catholicisme ne saurait l'être, puisque l'Église du Christ est une. Que si les Catholiques disent aux Donatistes : Les péchés ne sont pas remis par votre baptême, les Donatistes riposteront : Alors vous devriez baptiser les Donatistes qui passent au Catholicisme, et comme vous ne le faites pas, vous reconnaissez que vous n'êtes pas dans l'Église du Christ [2]. — La réponse d'Augustin à cette difficulté consiste, premièrement, à maintenir le principe de la validité du baptême donatiste; secondement, à énoncer que l'effet de ce baptême est suspendu par le schisme. Les péchés ne sauraient être remis là où la charité manque : or le schisme est la haine fraternelle, le schisme est donc un *obex* à la rémission des péchés par le baptême. Supprimé cet *obex*, le baptême sortira tout son effet : voilà pourquoi le Donatiste qui

1. *De bapt.* III, 13. Cf. IV, 5-6 et 28; V, 9, 29; VI, 7, 60, 66, 78; VII, 89 et 100.
2. I, 13 et 15.

passe au Catholicisme n'a pas besoin d'être baptisé [1].

Augustin aura vu sans doute dans cette distinction du *sacramentum* et du *salus* un moyen de pallier l'erreur de saint Cyprien et des évêques africains de son temps. Cyprien, pensait Augustin, aurait dû dire que les hérétiques administrent un baptême qui donne au baptisé le *caractère* du chrétien, et qui ne lui donne pas la rémission de ses fautes antérieures et la grâce de bien vivre [2]. Augustin donc tenait le baptême des hérétiques (et des schismatiques) pour valide à la fois et pour inefficace, valide d'une validité à valoir le jour où serait supprimée la mauvaise disposition actuelle du sujet, le gage de cette validité étant l'empreinte indélébile dont le rite marque immédiatement celui qui le reçoit.

Augustin n'a pas tort de réclamer du sujet adulte à qui le baptême est administré des dispositions

1. *Ibid.* 1,18. — Augustin suppose que l'absence de charité assimile la condition du Donatiste baptisé à la condition de celui qui recevrait le baptême par feinte. La feinte, en effet, suspend l'efficacité du baptême. Augustin paraît considérer le cas de la feinte comme tranché, et la solution comme indiscutée. Saint Thomas d'Aquin prendra à saint Augustin et le cas et la solution. *S. T.*, p. III, q. 69, a. 9 et 10. — Toutefois l'assimilation de la feinte et du péché de schisme ne se soutient pas. Augustin est trop sagace pour ne l'avoir pas vu. Il suppose alors, *ibid.* 19 et 20, que le baptême donatiste produit la remission des péchés à l'instant même où il est administré, puis aussitôt après les péchés passés revivent, parce que la charité fraternelle n'est pas là. Augustin ajoute que pareil retour des péchés remis se produit souvent même dans l'Église catholique : « ... et haec saepe contingunt in Ecclesia ». Sur cette théorie singulière de la reviviscence des péchés antérieurs au baptême, Pourrat, *Théologie sacramentaire* (1907), p. 133-144, et Tixeront, *Hist. des dogmes*, t. II, p. 405.

2. *De bapt.* VI, 1 : « ... visum est quibusdam etiam egregiis viris antistitibus Christi, inter quos praecipue beatus Cyprianus eminebat, non esse posse aput haereticos vel schismaticos baptismum Christi, nisi quia non distinguebatur sacramentum ab effectu vel suu sacramenti. Quia eius effectus adque usus in liberatione a

morales, faute desquelles la grâce du sacrement est suspendue. Le reproche à faire à Augustin est de poser en thèse absolue que le cas du sujet mal disposé est la condition normale de l'hérétique et du schismatique, si bien que l'on peut dire que le baptême hérétique ou schismatique est normalement inefficace, ce qui semble exclure l'hypothèse où il est efficace du fait de la bonne foi du sujet adulte, et sans parler des petits enfants.

A la décharge de l'évêque d'Hippone on dira qu'il poussait une pointe hardie contre le Donatisme : à des schismatiques qui prétendaient que la faute du ministre rend le baptême invalide, et que le baptême catholique était invalide du fait que les Catholiques étaient solidaires des traditeurs d'antan, Augustin représentait que la faute du baptisé suspend l'efficacité du baptême, et que le baptême donatiste sans être invalide était inefficace du fait que les Donatistes étant schismatiques n'avaient pas la charité.

*
* *

Augustin a été de beaucoup mieux inspiré dans la discussion de ce que nous appellerons le cas de saint Cyprien.

peccatis et cordis rectitudine aput haereticos non inveniebatur, ipsum quoque sacramentum non illic esse putabatur. » — Sur le caractère, *character militiae* ou *imperatoris* ou *dominicus*, voyez Aug. *Contra epistul. Parmeniani*, II, 29; *Contra litt. Petiliani*, II, 247; *Contra Cresconium*, I, 35; *Sermo ad Caesarien. eccl. plebem*, 2: *De baptismo*, I, 5; VI, 1; *Sermo* CCCII, 3. — Le mot *character* est une métaphore prise à l'usage militaire de marquer d'une marque au fer chaud le soldat quand il s'engage : « Intueantur etiam similitudinem notae militaris, quia extra militiam a desertoribus et haberi et accipi potest, sed tamen extra militiam nec habenda nec accipienda est, et reducto vel perducto ad militiam nec mutanda nec iteranda est. » *De bapt.* I, 5.

Premièrement, dit-il, il est arrivé au sujet du baptême que le point de doctrine contesté du temps de Cyprien était obscur encore à cette date; que donc, antérieurement au schisme de Donat, des évêques, « pénétrés d'une grande charité », ont pu être divisés et hésitants sur ce point sans renoncer pour autant à la paix; et que des conciles, chacun dans sa région, ont pu longtemps poser des règles contradictoires; jusqu'au jour, cependant, où un concile plénier de toute la terre a défini le sentiment le plus sûr et dissipé tous les doutes [1]. — Au cœur même de la foi la lumière grandit ainsi : un article obscur est d'abord sujet à controverse, puis la vérité se détermine à laquelle tous se rallient. Si l'apôtre saint Pierre a voulu d'abord obliger les Gentils à judaïser « contrairement à la règle de la vérité que l'Église a observée ensuite », ne nous étonnons pas que Cyprien ait exigé la rebaptisation des hérétiques et des schismatiques, « contrairement à la règle de la vérité que *toute* l'Église a observée ensuite ». Peut-on hésiter entre l'autorité d'un évêque ou l'autorité du concile d'une province, et la règle confirmée par les statuts de l'Église universelle (II, 2)? La vérité progresse dans la connaissance

1. *De bapt.* I, 9. — Augustin parle souvent de ce concile plénier, qui aurait tranché la question débattue entre Cyprien et le pape Etienne et confirmé la doctrine de ce dernier; mais jamais il n'a dit quel était ce concile. Il le date « post Cypriani quidem passionem, sed antequam nos nati essemus » (*De bapt.* II, 14). On a pensé au concile d'Arles, au concile de Nicée : la question a fait couler beaucoup d'encre depuis Sirmond et Launoy. Voyez J. Ernst, « Der h. Augustin über die Entscheidung der Ketzertauffrage durch ein Plenarconcil », *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1900, p. 282-325. J'inclinerais à croire que, frappé de l'unanimité qui s'était faite sur la validité du baptême des hérétiques, Augustin ne se l'expliquait que par l'intervention d'un concile universel : ce concile, postulé plutôt que connu, devait être antérieur au concile de Rome de 313 qui suppose la doctrine acquise.

qu'on en a et dans l'autorité qui la propose : il faut se soumettre à la vérité qui se manifeste, et à l'autorité qui se prononce [1].

Secondement, Cyprien était disposé à se soumettre, et il se serait soumis comme nous nous soumettons. Cyprien, en effet, a loué l'apôtre Pierre de s'être rendu avec patience et concorde au sentiment de saint Paul : avec combien plus de docilité se serait-il rendu à la vérité affirmée par l'autorité de l'univers chrétien [2]?

Troisièmement, que Cyprien ait embrassé avant de mourir le sentiment du pape Étienne qu'il avait combattu, ou qu'il soit mort dans l'erreur qu'il professait de bonne foi, il est mort dans l'unité : grande leçon à méditer dans les controverses, où il faut à tout prix que le lien de l'unité soit préservé, en attendant que la lumière se fasse, de peur que, si une des parties controversantes est retranchée de l'unité, son erreur ne se transforme en une incurable blessure [3]. Il pourra même arriver que la vérité tarde à se manifester aux plus doctes : Dieu le permet, afin

1. *De bapt.* II, 20 : « Ea dubitatio procedente tempore perspecta veritate sublata est : quaestio, quae nondum finita Cyprianum non deterruit ut recederet, vos unita ut redeatis invitat. Venite ad Catholicam concordantem, quam Cyprianus non deseruit fluctuantem. » *Ibid.* V, 37 : « ... sicut multa erant quae doctus Cyprianus doceret, sic erat et aliquid quod Cyprianus docibilis disceret. Quod autem nos ammonet, ut ad fontem recurramus, id est ad apostolicam traditionem, et inde canalem in nostra tempora dirigamus, optimum est sine dubitatione faciendum. » Augustin s'est rappelé là un mot de saint Cyprien (*Epistul.* LXXIV, 10) : « Oportet episcopos non tantum docere, sed et discere ».

2. *De bapt.* II, 3 : « ... Quanto ipse citius cum concilio provinciae suae universi orbis auctoritati patefacta veritate cessisset!... Et fortasse factum est, sed nescimus. » Saint Jérôme croyait savoir que les Africains avaient rétracté leur sentiment : « Novum emisere decretum ». *Contra Luciferianos*, 23. Mais on voit là qu'Augustin ne connaît rien de pareil.

3. *De bapt.* II, 8.

que la patience et l'humilité de leur charité soit éprouvée pour donner plus de fruits. Ils nous apprennent ainsi comment on doit mettre l'unité au-dessus de tout, lorsque l'on est divisé sur des points de doctrine obscurs encore, et comment on doit accepter la vérité quand elle se manifeste et qu'on a à lui sacrifier le sentiment que l'on défendait.

Et ideo plerumque doctioribus minus aliquid revelatur [1], ut eorum patiens et humilis caritas in qua fructus maior est comprobetur, vel quomodo teneant unitatem cum in rebus obscurioribus diversa sentiunt, vel quomodo accipiant veritatem, cum contra id quod sentiebant declaratam esse cognoscunt [2].

Ici, comme en mainte autre rencontre, la pensée d'Augustin dépasse de bien haut le cas des Donatistes qu'il vise; la page que nous venons de citer vaut prophétiquement pour tous les schismes et toutes les hérésies de l'histoire; elle est un pathétique appel à l'humilité, à la patience, à la charité, mais surtout des plus doctes. A combien dans l'histoire il a manqué de l'avoir lue, pour découvrir le secret de préférer l'unité à eux-mêmes, et au besoin pour se rendre à la vérité comme on se résigne à un sacrifice!

On a dit qu'Augustin devait beaucoup à Cyprien pour le ton de sa controverse contre les Donatistes,

1. Le mot *revelare* est pris au sens de connaître.

2. *Ibid.* II, 6. Joignez-y cet autre développement (*ibid.*) : « Homines enim sumus, unde aliquid aliter sapere quam se res habet, humana temptatio est. Nimis autem amando sententiam suam vel invidendo melioribus usque ad praecidendae communionis et condendi schismatis vel haeresis sacrilegium pervenire, diabolica praesumptio est. In nullo autem aliter sapere quam se res habet angelica perfectio est... Non habeamus praesumptionem diaboli. »

et c'est très vrai : il ménageait dans le Donatisme la mémoire de Cyprien, il défendait cette chère et sainte mémoire, il voulait qu'elle ramenât les Donatistes à l'unité que l'évêque martyr n'avait pas trahie, cette unité dont Augustin disait qu'il avait été un membre indéracinable : «... *cuius universae Ecclesiae inevulsibile membrum se esse gaudebat* »[1]. — Et par là aussi Cyprien n'est pas sans devoir beaucoup à saint Augustin, qui l'a réintégré dans la reconnaissance du Catholicisme magnifiquement. — Cyprien « n'eut pas de cesse qu'il ne persuadât aux autres de se supporter réciproquement en s'aimant, et de s'appliquer à sauver l'unité de l'esprit dans le lien de la paix ». Le corps devait rester entier : si quelque membre était infirme, il guérirait de la santé des membres valides, cela valait mieux que de l'amputer pour n'avoir pas à le soigner. Cyprien se serait séparé, combien grand eût été le nombre de ceux qui l'auraient suivi ! Quel nom il se serait fait ! Combien plus loin on parlerait des Cyprianistes qu'on ne fait des Donatistes ! Mais Cyprien n'était pas un *filius perditionis* (*Ioa.* XVII, 12), il était un fils de la paix de l'Église. Il n'a pas pénétré le secret caché du sacrement, il a du moins gardé la charité sans laquelle il n'eût été rien, il l'a gardée humblement et fidèlement, il a mérité de parvenir à la couronne du martyre, et, « si l'humaine condition a permis que quelque nuage se glissât dans sa claire intelligence, la sérénité glorieuse de son sang le dissipe par son éclat ». Le Sauveur n'a pas dit en vain que les sarments stériles de sa vigne sont retranchés par le Père qui est le vigneron, et que les sarments qui

1. *Ibid.* III, 14.

portent du fruit sont émondés afin qu'ils en portent davantage : ces fruits commencent toujours par la charité, la charité qui a valu à Cyprien de demeurer dans l'unité catholique, et, martyr, d'être émondé par la faulx de la passion [1]. — On rencontre dans le *De baptismo* mainte page pareille où Augustin ne se lasse pas de relever ainsi le mérite de Cyprien, et du même coup de dénoncer le sacrilège et le crime qu'est le schisme des Donatistes : « *Vos ergo quare separatione sacrilega pacis vinculum disrupistis quare vos separastis* » [2].

1. *Ibid.* I, 28. — Voyez un développement pareil, *De bapt.* III, 5 et mieux encore V, 23. Voyez encore *Epistul.* XCIII, 35-45.

2. *De bapt.* II, 7. *Ibid.* 9 : « Sacrilegium schismatis vestri defendere non valetis. » *Ibid.* 15 : « ... unitatem nefario scelere disruperunt. » V, 1 : « ... apertissimum sacrilegium eminet schismatis. » VI, 68 : « Quomodo se a crimine sacrilegae separationis excusant? » *Ibid.* 72 : « Manifestum sacrilegium schismatis admiserunt. » VII, 3. « Non habent isti cura nobis nefario scelere schismatis separentur». *Ibid.* 49 : « Se ab hereditate Christi toto orbe diffusa nefario sacrilegio separarunt. »

## IV

Un des prodiges du génie d'Augustin est qu'il suffise à la multiplicité des grandes tâches qui l'accaparent à la fois. La controverse contre le Donatisme menée comme il la mène suffirait à tout autre : Augustin achève en même temps un de ses traités les plus étendus, le *Contra Faustum manichaeum*, il achève le plus beau et le plus génial de ses livres, les *Confessions*, il écrit le *De consensu euangelistarum* et le *De catechizandis rudibus*, il entreprend son grand traité *De Trinitate* et le *De Genesi ad litteram*. Au milieu de cette intense activité, la controverse contre le Donatisme semble une sorte d'alerte quotidienne. Il le dit lui-même d'un joli mot : « Je n'avais pas fini les livres *De Trinitate* et les livres *De Genesi ad litteram*, lorsque tomba sur moi la tâche de répondre à la lettre de Petilianus le Donatiste contre la *Catholica*, tâche que je ne pus différer, *irruit causa respondendi... quam differre non potui* » [1]. Le mot *irruit* fait image et donne bien l'impression d'une guerre de surprises.

Petilianus était depuis peu de temps évêque donatiste de Cirta : il avait été jadis avocat, il parlait et écrivait avec feu, et ne demandait qu'à plaider la

1. *Retract.* II, xxv. Comparez *Epistul.* CXXXIX, 3.

cause du Donatisme. Il le fit sous forme de lettre aux Donatistes de Cirta[1], lettre dont Augustin en y répondant a cité trop de passages pour que nous ne puissions pas penser la posséder presque entière.

L'adresse déjà en est curieuse par son archaïsme affecté, par l'absence de toute mention de l'Église, par la prétention de sa réclame du seul Évangile :

Petilianus episcopus dilectissimis fratribus compresbyteris et diaconibus ministris per dioecesim nobiscum in sancto Euangelio constitutis : gratia vobis et pax a Deo patre nostro et Domino Iesu Christo[2].

Dès la première ligne citée par Augustin, on découvre que cette paix ne s'étend pas au delà des frontières donatistes, car il est parlé de ceux qui « polluent leurs âmes d'un bain (d'un baptême) coupable, (âmes) obscènes plus immondes que toutes les ordures » (II, 4) : cette façon de désigner les Catholiques donne le ton de Petilianus et de sa controverse. Les arguments qu'il met en ligne ne sont pas nouveaux : « Il ne dit rien à quoi de bien des façons et bien des fois on n'ait déjà répondu », observe Augustin (II, 1). L'argument capital et, peut-on penser, la thèse propre de la lettre de Petilianus est la vieille affirmation que le baptême catholique est invalide (II, 85). Le baptême, en effet, pour être valide, requiert la pureté de conscience du ministre qui le donne, « *aqua purae conscientiae* » (II. 81). Or les Catholiques sont des traditeurs : dans le baptême,

1. Rien ne suggère que l'évêque de Cirta, dans cette lettre à ses ouailles, ait visé Augustin ou l'un quelconque de ses écrits. M. Monceaux date la lettre de Petilianus de 399 ou 400. Le premier livre d'Augustin contre Petilianus aurait été composé vers 400, le second en 401, le troisième en 405. MONCEAUX, t. IV, p. 497-498.

2. *Contra litt. Petil.* II, 2.

tandis que le Donatiste revêt le Christ, le Catholique revêt Judas (II, 103). Encore Judas s'est-il repenti de sa trahison. Les Catholiques, au contraire, ont aggravé la leur en se faisant persécuteurs et bourreaux [1].

Petilianus ne se contentera pas de nier la validité du baptême catholique, car, en bonne logique (jadis Parmenianus l'avait fortement enseigné), la cause qui fait que le baptême est nul fait pareillement que l'ordination est nulle : les Catholiques, parce que le saint Esprit leur manque, n'ont donc pas plus d'évêques qu'ils n'ont de fidèles, ils sont tous des *pagani*. Leurs évêques usurpent sans aucun droit le nom d'évêques[2]. Persécuteurs, homicides, ils seraient déjà déchus de tout pouvoir sacerdotal, car Dieu ne veut pas pour prêtres des assassins (II, 42). Est-ce que celui-là rend la justice qui n'est pas magistrat? Il ne serait qu'un faussaire. Et celui-là est-il prêtre qui, sans être prêtre, réciterait exactement les paroles sacrées? Il ne serait qu'un sacrilège. Ainsi en va-t-il du soi-disant sacerdoce catholique. Dis-nous donc, traditeur, de qui as-tu reçu le pouvoir de simuler les saints mystères[3].

Plus loin, dans un développement où l'on surprend peut-être une réminiscence de la théorie des *dotes Ecclesiae* de Parmenianus, Petilianus conteste aux Catholiques le droit de parler de *cathedra* ou de *sacrificium*. Ils n'ont d'autre *cathedra* que la *ca-*

1. *Ibid.* 17 : « Te non modo non poenitet, verum etiam nequissimus traditor nobis legem servantibus persecutor et carnifex extitisti. »

2. *Ibid.* 40 : « Nec adeo mirum quod tibi nomen episcopi inlicite assumis... Nec mirum est ergo quod te falso episcopum vocas... » Cette invective ne s'adresse pas à un évêque particulier, mais à tout évêque catholique.

3. *Ibid.* 66, 68, 70.

*thedra pestilentiae* décrite par le psalmiste ; leurs sacrifices sont comme ces sacrifices de bandits, dont Isaïe disait que Dieu n'en fait pas plus de cas que d'un chien qu'on lui immolerait ; leurs prières ne leur servent de rien ; et quand ils chasseraient les démons, le Seigneur leur dirait qu'il ne les connaît pas [1]. Ils n'ont même pas le droit de se couvrir du nom de *Catholica* : en effet, *catholicos* est un mot grec qui signifie unique et total : or, les Catholiques ne sont pas tout, ils sont devenus une part. Ils sont les ténèbres en face de la lumière, l'amertume à côté du miel, la mort contre la vie. A eux s'applique la malédiction de Salomon (*Prov.* II, 22) : *Pereat pars eorum de terra* [2].

Ces arguments et ces invectives n'ont rien d'imprévu, sauf la pointe par laquelle Petilianus conteste à ses adversaires le droit d'appeler leur Église du nom de *Catholica* [3]. Le reproche n'est guère plus neuf qu'il leur adresse d'avoir armé le bras séculier contre le Donatisme. Le Christ n'a persécuté personne : quand les apôtres se sont plaints à lui que d'autres imposaient les mains en son nom qui n'étaient pas avec eux, il leur a répondu : « Laissez-les, s'ils ne sont pas contre vous, ils sont pour vous ». Car le Christ est venu apporter la foi, inviter les hommes à la foi, non les y contraindre [4]. Personne ne vient à moi, dit le Seigneur, sinon celui que mon Père attire. Pourquoi ne laissez-vous pas chacun à son libre arbitre, puisque Dieu a donné aux hommes le libre arbitre, en leur révélant la voie de la j us

1. *Ibid.* 117, 119, 121, 123, 125.
2. *Ibid.* 90 et 92.
3. Cette pointe sera reprise par un autre évêque donatiste, Vincentius de Cartenna, en 408. Aug. *Epistul.* XCIII, 23.
4. *Contra litt. Petil.* II, 177.

tice? Petilianus, comme tous les persécutés, se réclame de la liberté de conscience et de la tolérance idéale. Il demande : Dieu a-t-il ordonné de mettre à mort les schismatiques? Le Christ n'a-t-il pas enjoint à Pierre de remettre le glaive au fourreau, en disant que qui se sert du glaive périra par le glaive[1]?

*
* *

La lettre de Petilianus expose ainsi une fois de plus les griefs des Donatistes et leurs raisons de croire que l'Église de Dieu se perpétue dans leur schisme seul. Comme les Donatistes n'avaient guère d'écrivains, la lettre de l'évêque de Cirta fut accueillie dans la secte avec ferveur, jusque-là que des Donatistes en apprenaient par cœur les bons endroits[2]. Augustin la connut à Cirta où elle lui fut montrée, à un de ses passages dans cette ville, par l'évêque catholique : encore ne put-on d'abord mettre sous ses yeux qu'un fragment. C'était assez pour Augustin, qui trouvait enfin dans Petilianus un évêque donatiste vivant à qui parler[3]. Il répondit aussitôt aux arguments que contenait le fragment qu'on avait mis sous ses yeux : cette réponse, qui forme le livre Ier du *Contra litteras Petiliani*, est une défense de la doctrine catholique de la validité intrinsèque du baptême.

Si cette validité dépend de la sainteté du ministre, le salut devient incertain (I, 4). Qui peut m'assurer, en effet, que le ministre qui m'a baptisé était un saint, et donc que le baptême que j'ai reçu était valide?

1. *Ibid.* 185, 188, 194.
2. Pseudo-Aug. *De unitate Ecclesiae*, 1.
3. *Contra litt. Petiliani*, I, 1.

D'autre part, les Donatistes sont en contradiction avec leur propre principe : le concile de Bagaï ayant condamné et excommunié les Maximianistes, le baptême des Maximianistes devrait être tenu pour invalide, au lieu que les Maximianistes sont réconciliés sans que personne rebaptise les gens par eux baptisés, et cela « *pro unitate partis Donati* ». Que ne traitent-ils de même les Catholiques, « *pro unitate Christi* » ? Cette inconséquence des Donatistes paraît à Augustin un argument plus opportun qu'aucun autre : il le recommande à ses lecteurs catholiques et leur suggère de l'employer à tout venant, comme une réponse sans réplique (I, 29). — Reprenant ensuite une considération qui lui est familière, il oppose la *Catholica* répandue sur toute la terre et forte des promesses divines dans son extension même, il l'oppose au fait du schisme volontaire, du schisme coupable ; il conclut que les Donatistes ne peuvent se disculper du crime de schisme, et il refond dans une forme nouvelle l'aphorisme de la sécurité de l'univers : la *Catholica,* héritage du Christ, est sûre d'elle-même, en face de toutes les hérésies déshéritées (I, 28). — Ce premier livre se termine par une invitation aux Catholiques, où se traduit le plus pur esprit augustinien : il les conjure de lutter contre le Donatisme avec mansuétude, d'avoir confiance dans la vérité sans y mettre d'orgueil, de réfuter leurs adversaires en priant pour eux, d'exterminer les erreurs en aimant les hommes, belles paroles qui méritent bien leur célébrité :

Haec, fratres, cum impigra mansuetudine agenda et praedicanda retinete : diligite homines, interficite errores, sine superbia de veritate praesumite, sine saevitia

pro veritate certate, orate pro eis quos redarguitis atque convincitis [1].

La réponse sommaire que contenait ce premier livre ne suffit pas à Augustin. Peu après, en effet, des Catholiques purent mettre la main sur le factum complet de Petilianus, ils le copièrent et l'adressèrent à l'évêque d'Hippone, qui en donna une réfutation serrée, citant les textes de Petilianus et accompagnant chaque citation d'une réplique. Cette discussion forme le livre second du *Contra litteras Petiliani*.

Dans des reprises de discussions comme celle-ci, l'on peut juger de la richesse et de la souplesse d'Augustin. Il ne s'attarde pas sur le prétendu crime des traditeurs, qui est à ses yeux une question épuisée [2]. Il insiste au contraire sur le reproche fait aux Catholiques d'être des persécuteurs. — Premièrement, cette persécution n'a tué personne, affirme hardiment Augustin, ni nous ne tuons, ni nous ne faisons tuer personne, et il ajoute qu'aucune loi impériale n'a été portée jusqu'ici qui prononce la peine de mort contre les Donatistes [3]. — Secondement, nul ne doit être contraint à croire contre son gré : exactement, nul ne doit être obligé à la foi, *fides*, c'est-à-dire à se convertir au christianisme. Mais la *perfidia* est-elle tolérable ? Dieu ne recourt-il pas au fléau des tribulations pour châtier la perfidie, par un effet de sa sévé-

1. *Ibid.* 31. On trouve la même pensée sous une forme plus abrupte dans une tirade contre les Manichéens, *Sermo* CLXXXII, 3 : « Invenimus lupum : retia salubria tendamus, venemur, capiamus, captum trucidemus. Trucidemus plane : moriatur error, vivat homo. »

2. *Contra litt. Petil.* II, 18-20. Cf. 208.

3. *Ibid.* 215 : « ... mortes nec facimus nec iubemus. » *Ibid.* 46 : « ... nullam quidem legem ab imperatoribus datam ut occideremini recolo. » *Ibid.* 191 : « Nulla lex regia vos iussit occidi. » Augustin y revient, *ibid.* 206, 217.

rité, ou, pour mieux dire, de sa miséricorde ? Parce que la vertu est laissée à l'élection de notre volonté libre, le vice ne devra-t-il pas être puni par les intègres lois? Si donc des lois ont été édictées contre les Donatistes, elles n'ont pas pour fin de les astreindre à bien agir, elles ont pour fin de les empêcher de mal agir, ces lois étant d'autre part édictées par l'autorité légitime, celle dont saint Paul disait qu'elle porte le glaive contre les malfaiteurs. Toute la question est de savoir si les Donatistes sont ou ne sont pas des malfaiteurs dès lors qu'ils sont des schismatiques, c'est-à-dire des sacrilèges, au jugement de tout l'univers[1].

Qu'avez-vous à conspirer avec les princes? demandent les Donatistes. Et vous, riposte Augustin, qu'aviez-vous à demander à l'empereur Julien, apostat et ennemi déclaré du christianisme[2]? De même, qu'aviez-vous à demander à Constantin, et pourquoi, tout chrétien qu'il était, avez-vous tenu pour rien sa sentence (II, 205)? Ne nous accusez pas de capter l'esprit des empereurs. Que vous le vouliez ou que vous ne le vouliez pas, les princes entrent dans nos églises, et si, nous évêques, nous nous taisons, ils sont attentifs aux lectures, ils entendent les paroles de l'Écriture sainte, ils y découvrent leur devoir, non pas leur devoir d'homme privé, mais leur devoir

1. *Ibid.* 184 : « Ad fidem quidem nullus est cogendus invitus, sed per severitatem immo et per misericordiam Dei, tribulationum flagellis solet perfidia castigari. Numquid quia mores optimi libertate voluntatis eliguntur, ideo mores pessimi non legis integritate puniuntur? ... Si quae igitur adversus vos leges constitutae sunt, non eis bene facere cogimini, sed male facere prohibemini. »

2. *Ibid.* 203. Allusion à la requête adressée à Julien en 362 par Pontius et d'autres évêques donatistes pour réclamer leurs basiliques confisquées. Augustin a le dossier : « Tenetur petitio quam vestri maiores dederunt, constitutio quam impetraverunt, gesta ubi allegaverunt » (*ibid.*).

de prince, car le prince a des devoirs en tant que prince[1]. L'Écriture sainte contient une politique que les princes peuvent en tirer eux-mêmes, rien qu'en écoutant.

Augustin s'est assez expliqué ailleurs sur la doctrine de la validité du baptême catholique, pour pouvoir n'y insister pas ici. Il rappelle cependant l'argument décisif que le Catholicisme oppose à l'erreur donatiste : si la validité dépend de la sainteté du ministre, aucun baptisé ne peut être sûr du baptême qu'il a reçu, et les Donatistes ne peuvent revendiquer la validité du leur qu'à la condition folle de se proclamer saints. Toute la charité d'Augustin ne peut l'empêcher de railler l'orgueil donatiste, en l'opposant aux désordres notoires dont leur secte donne le spectacle, et dans leur secte le clergé lui aussi. Toutefois, Augustin a trop de dignité pour se plaire à remuer ces scandales : il souhaiterait que les controversistes de part et d'autre s'abstinssent de se les jeter à la tête[2].

Vous usurpez le nom de *Catholica*, proteste Petilianus, parce que votre Église n'est pas l'unité totale[3]. J'ai appris fort peu de grec, répond Augustin, et pour ainsi dire rien[4], pourtant sans me flatter je

1. *Ibid.* 210. Cf. 224 : « Nos non... speramus in principibus, sed quantum possumus principes admonemus ut in Domino sperent, et si aliquid a principibus pro utilitate Ecclesiae petimus, non in eis tamen speramus... Aut si quid ipsi non petentibus nobis, memores rationis quam Domino reddituri sunt..., ultro pro Ecclesiae catholicae unitate constituunt... »

2. *Ibid.* 184, 73 et 122.

3. *Ibid.* 90 : « Si vos tenere Catholicam dicitis, καθολικὸς illud est quod graece dicitur unicum sive totum. Ecce in toto non estis, quia in parte cessistis. »

4. Augustin exagère, ce disant, car il savait assez de grec pour vérifier l'exactitude des traductions latines qu'on fais. de textes grecs, sinon pour parler ou pour lire couramment. Voyez la discussion de ce point par REUTER, p. 170-180. Se rappeler que Valerius

crois savoir que ὅλου ne veut pas dire *unum*, mais *totum*, et καθ' ὅλου se traduit par *secundum totum*. Le Sauveur a dit à ses apôtres : Vous serez mes témoins dans Jérusalem, dans la Judée et la Samarie, et jusque dans toute la terre, *et usque in totam terram* (*Act.* I, 8). Voilà d'où vient le vocable de *Catholica* : il exprime l'extension mondiale de l'Église.

Une fois posé en fait que l'Église a été voulue catholique par Dieu, et qu'elle a été visiblement réalisée catholique dans l'univers, le schisme donatiste ne peut plus faire figure que de péché, de crime, et ce crime est personnel à quiconque trempe dans le schisme : c'est votre péché à tous, indéniable, évident (II, 20). Je vous accuse de schisme : « *Obicio schismatis crimen* ». Vous, vous m'accusez d'être du parti des traditeurs et des homicides, à quoi je réponds : Je ne suis personnellement ni un traditeur, ni un homicide, tandis que chacun de vous est personnellement coupable de schisme (II, 37). Et quand nous serions tous dans l'univers les pécheurs que vous nous accusez d'être; pouvez-vous rejeter comme vous faites de gaîté de cœur la communion des chaires apostoliques? Que vous a fait la chaire de l'Eglise romaine, où l'apôtre Pierre a siégé et où siège aujourd'hui Anastase? Que vous a fait la chaire de l'Église de Jérusalem, où l'apôtre Jacques a siégé et où siège aujourd'hui l'évêque Jean? Par elles, nous sommes unis dans l'unité catholique, et vous, vous avez rompu avec elles dans une fureur impie. Vous nous accusez de n'avoir à nous d'autre chaire que la *cathedra pestilentiae* dont parle le psalmiste : malheureux, vous blasphémez la *cathe-*

évêque d'Hippone était grec de naissance et savait très imparfaitement le latin. Possid. 5.

*dra apostolica* avec qui vous ne communiez plus (II, 118)! Sans cette communion, sans ce lien de la paix, pas de charité possible. Or, sans la charité on ne peut rien, alors même que l'on aurait le baptême et une foi capable de transporter les montagnes (II, 172).

*
* *

L'évêque donatiste de Cirta n'attendit pas de connaître la réfutation pied à pied qu'Augustin faisait de sa lettre et qui forme le livre second du *Contra litteras Petiliani,* il lui suffit d'avoir lu le livre premier pour prendre feu et pour dire son fait à l'évêque d'Hippone[1]. Si on en juge par le livre troisième du *Contra litteras Petiliani* qui est la réplique d'Augustin, la nouvelle lettre de l'évêque de Cirta à ses ouailles était à l'égard des Catholiques, plus encore que la première, dans le ton acariâtre et injurieux. Le Catholicisme ne pouvait compter dans ses rangs que des pécheurs, pour cette raison nouvelle que jamais, à en croire Petilianus, on n'y condamnait les coupables (III, 44). Il dénonçait les monastères et les moines, nouveauté dont il affectait de tenir Augustin pour l'auteur (III, 48). Il prenait avec Augustin le ton le plus insultant : il l'accusait d'avoir été prêtre manichéen (III, 20); il l'accusait d'être manichéen encore (III, 11); il lui attribuait une histoire horrifique d'adultère; il lui reprochait, comme un crime plus grave sans doute, d'être un dialecticien et un rhéteur (III, 19). Ces aménités donnent l'idée de ce qu'un avocat,

1. *Retract.* II, XXV.

puisque l'évêque de Cirta avait été avocat, pouvait se permettre pour la défense d'une mauvaise cause (III, 2).

Augustin n'avait qu'à hausser les épaules devant ces insultes qui visaient sa personne. Il prit cependant la peine de faire observer que si Petilianus avait espéré par là déplacer le débat et obliger Augustin à se défendre au lieu de défendre l'Église catholique, Petilianus avait perdu sa peine : quand je serais personnellement confondu, la cause que je sers n'en serait pas moins victorieuse, écrit noblement Augustin (III, 3). Les fidèles ne doivent compter qu'avec l'Église : aucun homme, si docte ou si renommé qu'il soit, ne peut lui être préféré. Nul prédicateur du nom du Christ, nul ministre du sacrement du Christ, ne doit passer avant l'unité du Christ (III, 6). « Aussi, comme je l'ai dit souvent et comme j'entends vous l'inculquer énergiquement, quels que nous soyons, vous êtes en sécurité vous qui avez Dieu pour père et son Église pour mère »[1]. En d'autres termes, que votre évêque soit un saint ou qu'il ne le soit pas, les sacrements que vous recevez sont incontestablement saints, pour cette unique raison qu'ils sont de Dieu[2]. Quant à ma vie passée, ajoute Augustin, et quant aux erreurs et aux désordres qui ont précédé mon baptême, on peut me les reprocher tant qu'on voudra, je ne me plaindrai pas, car plus on accuse mon infirmité, plus je loue mon médecin (III, 11).

1. *Contra litt. P.* III, 10 : « Itaque, ut saepe dixi et vehementer inculco, qualescumque nos simus, securi estis qui Deum patrem et eius Ecclesiam matrem habetis. » Réminiscence de saint Cyprien : « Habere non potest Deum patrem qui Ecclesiam non habet matrem » (*De unitate*, 6).

2. *Ibid.* 9, avec la jolie comparaison de la vigne embarrassée dans les épines, « ... spina cavetur, uva decerpitur ».

Le nœud de la controverse doctrinale entre Petilianus et Augustin, à savoir si la validité du baptême est conditionnée par la sainteté du ministre, se ramène désormais à la question posée par Augustin à l'évêque de Cirta : Si la sainteté du ministre fait la validité du baptême, que devra faire le baptisé qui ignore l'état de péché du ministre qui lui a donné le baptême (III, 21)? Le baptême, si la validité en est conditionnée par la sainteté invérifiable du ministre, sera donc universellement douteux. Vous pouvez retourner et retourner la réplique de Petilianus, vous n'y trouverez pas un mot où Petilianus s'explique sur ce point. Et en excellent dialecticien qu'il est, Augustin insiste sur ce silence de son adversaire, qui pour le Catholicisme est un avantage visible, décisif. Il y insiste presque cruellement. Il demande à Petilianus : Cet évêque donatiste de Thubursicum, qui a été surpris dans un mauvais lieu et que Primianus, primat donatiste de Carthage, a dû condamner, avait-il la conscience d'un saint capable d'administrer un baptême valide, et quel baptême peuvent se flatter d'avoir reçu les Donatistes qu'il a baptisés et que vous n'avez pas rebaptisés après la condamnation de ce misérable (III, 40) ? Pourquoi le baptême administré par ce fornicateur était-il valide, quand pour vous le baptême des Catholiques ne l'est pas (III, 41)? Augustin tient là le Donatisme dans une contradiction, dont il montre à Petilianus qu'il n'arrivera pas à s'échapper.

Après cela, qu'il y ait même dans l'épiscopat catholique des pécheurs, Augustin n'entreprendra pas de le contester : quand les scandales seraient réels dont Petilianus a voulu faire état, ils n'atteignent pas l'Église de Dieu en tant que telle : « ... *nec*

*ille... nec ille... aliquid praeiudicant Ecclesiae Dei, quae per omnes gentes diffunditur et crescit in mundo usque ad messem* ». Le fait est indéniable que l'Église en ce monde est une société mêlée : elle est le filet que le Maître de la barque n'a pas encore tiré sur le rivage, parce qu'il ne le fera qu'à la fin du monde. Il est faux d'ailleurs que la *Catholica* ferme les yeux sur les péchés de ses membres : les dispensateurs du Christ veillent avec constance, attention et prudence, au maintien de la discipline, et innombrables sont les preuves que cette vigilance n'épargne ni les évêques coupables, ni les clercs à quelque rang qu'ils appartiennent [1].

Que le ministre soit pécheur, que le ministre soit saint, notre espoir n'est pas en lui, mais en Celui qui justifie l'impie. Le Christ ne baptise pas visiblement, ainsi que voudrait nous le faire dire Petilianus, mais le Christ baptise par sa grâce occulte, par sa puissance occulte. Et le Christ ne s'est pas arrêté de baptiser, ainsi que le prétend Petilianus, il baptise toujours par un acte invisible de sa majesté. Nous ne disons pas : « *Ipse tenet et in aqua corpus credentium tinguit* », ce qui est le geste du ministre visible du baptême. Nous disons : « *Ipse invisibiliter mundat* » (III, 59).

Ramenée à ses thèmes capitaux, telle est la réplique d'Augustin à Petilianus. Elle est d'une dialec-

1. *Ibid.* : « Extant innumerabilia documenta in eis, qui vel episcopi vel alterius huiuscemodi gradus clerici fuerunt et nunc degradati vel pudore in alias terras abierunt vel ad vos ipsos aut ad alias haereses transierunt vel in suis regionibus noti sunt. » Des *dégradés*, on en voit partout : « Vix enim alicubi deest hoc genus hominum. » *Ibid.* 44. Et Augustin cite, pour la Numidie, l'évêque de Milève Honorius. *Ibid.* — Augustin reprendra cette considération, en 412, dans le traité *Ad Donatistas post collationem*, 6 et 20.

tique admirablement conduite, où Augustin presse son adversaire de répondre en montrant qu'il n'a pas répondu. « *O respondere* » (III, 35), s'écrie quelque part Augustin avec une sorte d'impatience, en présence des vagues parades de Petilianus. Et Augustin de redoubler la charge, sans crainte de se répéter, écrivant bride abattue, ne se perdant jamais dans les discussions secondaires, ramenant toujours le débat à son centre doctrinal, et visant à être compris du public donatiste auquel il s'adresse par-dessus la tête de l'évêque de Cirta. Je vous prends pour juge, dit-il en terminant, entre moi et lui : sentez-vous la différence qu'il y a entre le vrai et le faux, entre le solide et le creux, entre le tranquille et le trouble, entre la preuve et l'imputation, entre l'avocat qui plaide l'affaire et l'avocat qui plaide à côté? Si vous le sentez, c'est bien. Si vous ne le sentez pas, je ne plaindrai pas pour cela ma peine, parce que, si votre cœur ne se convertit pas à la paix, notre paix nous reviendra, « *quia, etsi cor vestrum ad pacem non convertitur, pax nostra tamen ad nos revertitur* »[1].

1. *Contra litt. P.* III, 72. — Le *De unitate Ecclesiae contra Donatistas* que M. Monceaux (t. IV, p. 498) date de la fin de 401 et suppose composé après le second livre contre Petilianus et avant le troisième, a certainement été composé à Hippone (voyez *De unit.* 9), et on aura de la peine à croire qu'Augustin n'y soit pas pour quelque chose, car bien des passages sont dans sa manière. Néanmoins la composition, la discussion, le manque d'originalité, font penser à un bon élève, plutôt qu'au maître en personne. L'auteur rapporte et interprète les principales prophéties qui concernent l'Église et qui l'annoncent catholique; cette Église de Dieu est une société mêlée; les Donatistes ne peuvent prouver qu'elle a péri dans le monde pour ne survivre plus que dans la *pars Donati*. Les Catholiques prouvent la légitimité de la *Catholica* par l'Écriture (voyez spécialement *ibid.* 50). Ils acceptent la protection des princes, ils n'encouragent pas les mesures de coercition : « Nos autem, quantum in nobis est, quantum Dominus donat atque permittit, nec ipsas leges lenissimae cohercitionis adversus vos movemus, nisi ut Ecclesia catholica... a vestris terroribus libera praestetur... » (*ibid.* 85). L'auteur manifestement répond à un écrit donatiste, qui n'est pas de Petilianus, qui

Partout cette même fougue, mais maîtresse d'elle-même, et pacifique.

est plus modéré de beaucoup que Petilianus, qui va jusqu'à demander quel accueil l'Église fera aux Donatistes qui se convertiront (*ibid.* 57). Pour la non-authenticité du traité, PORTALIÉ, p. 2295, et BARDENHEWER, *Patrologie* (1910), p. 492.

Contre l'authenticité augustinienne, on peut faire valoir que l'auteur cite (*ibid.* 23) des propos donatistes où la foi est présentée comme le fait de la volonté : « Cum arbitrio quippe libero homo creatus, est, et si vult credit in Christum, si non vult non credit, si vult perseverat in eo quod credit, si non vult non perseverat ». Or, dans le *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, qui date de 397, Augustin renonce à dire que notre foi est notre œuvre et il pose le principe que le commencement de la foi est en nous un don de Dieu ; ce principe inspirera toute sa polémique contre le Pélagianisme. Si le *De unitate*, composé en 400, est d'Augustin, comment a-t-il laissé passer sans protester les propos ci-dessus ?

## V

L'esprit qui anime Augustin lui est commun avec ses collègues de l'épiscopat catholique : on s'applique à ne pas irriter les acariâtres dissidents que sont les Donatistes, à les gagner par la persuasion et la sympathie. En grand nombre ils se sont compromis dans la révolte du comte Gildon, et le plus compromis a été le terrible évêque de Timgad, Optatus, surnommé pour sa peine *Gildonianus :* après la défaite du comte, l'évêque a été jeté en prison où il est mort. La répression par l'autorité impériale des révoltés et de leurs complices sera sévère et longue. L'épiscopat catholique, qui aurait pu être tenté de pousser à la répression et de s'en servir comme d'une arme contre le Donatisme, eut la dignité de n'en rien faire : on signale même que le concile de Carthage, 27 avril 399, en prit occasion de revendiquer le droit d'asile des églises, revendication qu'il envoya une députation porter à l'empereur [f].

Dans une question plus épineuse, l'épiscopat catholique africain fit preuve de plus de conciliation encore. Si les membres du clergé donatiste deman-

1. *Codex canonum Ecclesiae africanae*, à la suite du canon 86. Martroye, *L'asile et la législation impériale du IVe au VIe siècle* (1919), p. 42.

daient à revenir à l'unité catholique, devait-on ne les recevoir que *in numero laïcorum* ? La discipline avait varié sur ce point : le concile de Rome de 313 avait été pour l'indulgence; pareillement en Afrique on avait été pour l'indulgence au temps de l'édit d'union de 347 ; puis la rigueur avait prévalu [1]. Le concile d'Afrique qui se tint à Hippone, en 393, sous la présidence de l'évêque de Carthage Aurelius, estima que l'indulgence était redevenue opportune. On aiderait au retour des dissidents, en leur faisant confiance. On aiderait aussi au recrutement du clergé catholique, car en Afrique la disette des clercs catholiques se faisait durement sentir. Le concile d'Hippone, sans abolir la règle existante, entendait donc introduire deux exceptions : les membres du clergé donatiste qui se convertiraient seraient accueillis *in numero laïcorum* [2], exception faite pour ceux qui n'auraient jamais commis la faute de rebaptiser, et pour ceux qui se convertiraient en ramenant avec eux leurs ouailles donatistes.

Il fallut attendre plusieurs années pour que ces mesures d'indulgence entrassent dans la pratique. Considérées comme mesures de circonstances, peut-être rencontraient-elles de l'opposition au sein même de l'épiscopat catholique africain. On savait d'ailleurs que les transmarins, principalement Rome, n'y étaient pas favorables. On fit des instances pour avoir l'avis conforme de l'évêque de Rome et de

1. Monceaux, t. IV, p. 367.

2. Tel est le cas du diacre donatiste converti, que saint Augustin signale, *Enarr.* xxxvi, 11, 11. Ce diacre ne put supporter l'humiliation d'être dégradé, et Augustin donne à entendre qu'il finit mal : « Impatiens loci humilis..., talis apparuit ut etiam proiceretur. » Au contraire, dans le *Contra Cresconium*, II, 12, il est question de deux évêques donatistes reçus dans la *Catholica* avec leur dignité d'évêques.

l'évêque de Milan. La question, reprise par le concile de Carthage de 397, était pendante encore au moment du concile de Carthage de juin 401, qui, sur l'avis d'Aurelius, décida d'envoyer un des évêques du concile, pour représenter à Rome et à Milan les raisons pratiques qui s'imposaient au Catholicisme africain, et avant tout la difficulté qu'il avait de recruter ses clercs [1]. Le pape Anastase répondit que les évêques d'Afrique devaient se tenir en garde contre « les pièges et les déloyautés des Donatistes hérétiques et schismatiques » [2].

Aurelius assembla derechef le concile de Carthage, en septembre. On y décida de notifier par lettres aux évêques (transmarins), et principalement « au Siège apostolique sur lequel préside notre vénérable frère et collègue Anastase », que l'Afrique était dans l'obligation, pour la paix et l'intérêt de l'Église, d'accueillir les clercs donatistes qui se convertiraient, en leur maintenant les honneurs de leur rang, tout en laissant la décision pour chaque cas à l'évêque catholique du lieu, qui jugerait si l'indulgence doit contribuer à la paix chrétienne [3]. Pour mieux marquer la politique qui lui dictait ces résolutions, le concile déclarait que, conformément aux conseils de l'esprit de Dieu, « *annuente atque admonente spiritu Dei* », il optait pour une action douce et pacifique envers les Donatistes, encore qu'ils fussent séparés de l'unité du corps du Seigneur par une dissension sans repos [4]. L'évêque de Carthage Aurelius était bien du même esprit qu'Augustin.

1. *Codex can. Eccl. afr.* can. 56.
2. *Ibid.* can. 65.
3. *Ibid.* can. 68.
4. *Ibid.* can. 66.

La conformité est plus sensible encore dans une autre résolution de ce même concile de Carthage de septembre 401. Les évêques décident que l'on enverra aux Donatistes, soit à leurs évêques, soit à leurs peuples, des membres de l'épiscopat catholique pour leur prêcher la paix et l'unité, « *legati praedicandae pacis atque unitatis* », pour leur faire reconnaître qu'ils n'ont rien qu'ils puissent avec quelque justice articuler contre l'Église catholique [1]. On entreprend donc les Donatistes par la persuasion, par la discussion tout au moins. C'est la tactique préconisée depuis dix ans par Augustin.

Au concile d'Afrique qui se tint à Milève, en août 402, Aurelius fit confirmer par ses collègues les résolutions d'Hippone et de Carthage : il semble que l'on ait obtenu en 402 une unanimité qui avait manqué jusque-là [2].

Le concile d'Afrique assemblé à Carthage, en août 403, est le point culminant de cette politique d'évêques conduite par Aurelius. Le concile décide que chaque évêque dans sa ville convoquera les chefs des Donatistes (*Donatistarum praepositos*) par l'intermédiaire des magistrats du lieu (*per magistratus vel seniores locorum*) [3]. Le concours des magistrats consiste simplement en ce que l'évêque leur demandera d'insérer dans les *acta* l'invitation adressée aux Donatistes et la réponse que les Donatistes y feront. — L'invitation portait : « Nous vous convoquons de l'autorité de notre concile catholique qui nous envoie, dans le désir de nous réjouir de votre conversion, et considérant la charité du Seigneur qui a dit : Heureux

1. *Ibid.* can. 69. Complétez avec le can. 67.
2. *Ibid.* can. 85.
3. *Ibid.* can. 91.

les pacifiques, car ils seront appelés les fils de Dieu. Le Seigneur nous en a avertis encore par le prophète, nous devons dire, même à ceux qui protestent qu'ils ne sont pas nos frères : Vous êtes nos frères. Vous ne devez donc pas mépriser notre démarche pacifique et inspirée par la charité, et, si vous estimez posséder quelque vérité, n'hésitez pas à la produire »[1]. — L'évêque catholique proposera aux Donatistes de réunir leur concile plénier et d'y élire des mandataires qui discuteront pacifiquement, dans un lieu et à une date convenus, tous les points de doctrine et de fait sur lesquels Donatistes et Catholiques sont divisés, dans l'espoir, Dieu aidant, de mettre un terme à la sacrilège dissension qui a causé la perte de tant d'âmes infirmes et de peuples ignorants. En d'autres termes, Aurelius et le concile de Carthage, adressant individuellement chaque évêque catholique à l'évêque donatiste de sa ville, faisaient proposer au Donatisme une conférence où des délégués des deux Églises discuteraient les griefs sur lesquels, depuis près d'un siècle, on était divisé.

On a la requête adressée au nom du concile de Carthage par Aurelius au proconsul Septimius, pour obtenir que les magistrats locaux se prêtent à insérer *apud acta* la convocation adressée aux Donatistes. Les considérants de la requête sont un exposé de la politique épiscopale. Si nous voulions invoquer les édits impériaux anciens ou récents contre les attentats commis par les hérétiques du parti de Donat, les Donatistes ne devraient pas oser se plaindre des actions que nous ouvririons contre eux, puisqu'ils ont ouvert de telles actions contre leurs dissidents,

1. *Ibid.* can. 92.

les Maximianistes. Mais nous, Catholiques, « ne prenant pacifiquement conseil que de leur salut, de notre dignité, et de la charité par laquelle nous sommes chrétiens, nous les voulons doucement avertir », les amener à considérer leur erreur et à la reconnaître. S'ils croient tenir quelque vérité, qu'ils la défendent, non point aux dépens de l'ordre public par les violences furieuses des Circoncellions, mais par un tranquille examen [1].

*
* *

Surpris sans doute par cette avance générale de l'épiscopat catholique, inquiets peut-être aussi de voir ses propres fidèles favorables au projet d'une conférence qui tirerait au clair la question du schisme [2], l'épiscopat donatiste se concerta pour obverver partout la même attitude. A Calama, l'évêque Crispinus, ayant reçu *apud acta* l'invitation de Possidius l'évêque catholique, fit savoir qu'il consulterait ses collègues. Possidius ayant renouvelé l'invitation, Crispinus cette fois répondit *apud acta* qu'il ne voulait avoir aucun commerce avec les pécheurs [3]. C'était apparemment le mot d'ordre. A Hippone, les choses se passèrent de même : l'évêque donatiste Proculeianus, au reçu de l'invitation

1. La requête à Septimius (13 septembre 403) est insérée dans la *Collatio carthaginiensis* (de 411), III, 174. *Ibid.*, le rescrit conforme du proconsul.

2. Aug. *Contra Crescon.* III, 49 : « ... multi... respondebant nobis hoc nos cum episcopis suis agere debere, conlationemque nostram se vehementer optare ».

3. *Ibid.* 50, Augustin reproduit la réponse de Crispinus : « ... Postremo hanc responsionem meam patriarchali sermone definio: Recedant a me impii, vias eorum nosse nolo ». Par *sermo patriarchalis*, entendez Job, XXXIV, 27.

d'Augustin, fit savoir qu'il aviserait avec ses collègnes, et, à la seconde invitation d'Augustin, répondit dans des termes qui ne devaient pas être moins discourtois que ceux de Crispinus [1]. A Carthage, où l'on avait affaire au primat de l'Église schismatique, le violent Primianus, la réponse fut immédiate : Primianus déclara que « ce serait une indignité que de réunir dans un même lieu les fils des martyrs et la race des traditeurs » [2]; charitable réminiscence du *progenies viperarum* de l'Évangile.

Ainsi, sur le mot d'ordre du primat donatiste de Carthage [3], l'épiscopat donatiste repoussait unanimement, et en s'évertuant à donner à son refus la forme la plus blessante, l'invitation que lui avait adressée l'épiscopat catholique. Augustin, dont cette invitation exprimait si bien la politique, ne se résigna pas à son échec sans tenter une dernière démarche. Il savait les laïques donatistes plus accessibles que leurs évêques à l'idée de la réconciliation, moins assurés de la légitimité de leur Église : il résolut de leur adresser un manifeste, qui ne semble avoir porté ni son nom, ni aucun nom, et dans lequel l'Église catholique s'adresse en personne aux Donatistes : « *Vobis Donatistae, catholica Ecclesia dicit...* » [4]. Ce manifeste présente en une forme très brève les arguments désormais classiques de la controverse.

1. *Epistul.* LXXXVIII, 7.
2. *Breviculus collationis*, III, 4. Rapprochez *Ad Donatistas post collationem* (= *Contra partem Donati post gesta*), 1.
3. *Enarr.* XXXVI, 18.
4. *Epistul.* LXXVI, 1. Pareille prosopopée de l'Église est un procédé littéraire familier à Augustin.

Nous pouvons marquer dans notre récit un arrêt, et essayer de tirer les grandes lignes de la théorie de la catholicité opposée par Augustin au Donatisme.

# EXCURSUS B

## LA « CATHEDRA PETRI » DANS LA CONTROVERSE ANTIDONATISTE D'AUGUSTIN[1]

1° Dans le *Psalmus contra partem Donati*, en 393, lequel est un résumé direct ou *De schismate Donatistarum* d'Optat, Augustin rappelle que le procès soulevé par les Donatistes contre Cécilien a été renvoyé par Constantin au concile de Rome, *sacerdotes transmarini*. Augustin estime que la sentence prononcée était juste et que l'appel à l'empereur n'était pas correct *post collegarum sedem*. Augustin ne fait valoir ici que l'impartialité des évêques qui à Rome ont jugé que les Donatistes n'établissaient pas leurs griefs contre Cécilien : « *Dicta causa est, nil probatum est* ». Il ne fait pas état de l'autorité spéciale du Siège apostolique, qui, dans ce procès canonique n'est, peut-on dire, pas en exercice.

Mais Augustin invoque contre les Donatistes qu'ils sont séparés de la grande vigne catholique.

*Scitis Catholica quid sit, et quid sit praecisum a vite :*
*si qui sunt inter vos cauti, vexant, vivant in radice...*
*Venite, fratres, si vultis, ut inscramini in vite,*
*dolor est cum vos videmus praecisos ita iacere.*
*Numerate sacerdotes vel ab ipsa Petri sede,*
*et in ordine illo patrum quis cui successit videte :*
*ipsa est petra quam non vincunt superbae inferorum portae.*

La *Catholica* est la vigne : malheur au rameau coupé ! Que les Donatistes reviennent donc, qu'ils soient à

1. L'expression *cathedra Petri* pour désigner l'Eglise romaine se trouve déjà chez saint Cyprien, *Epistul.* LIX, 14. Elle a pour synonyme *locus Petri*, LV, 8.

nouveau greffés sur la vigne. Où est la vigne véritable, celle que le Seigneur a plantée? Elle est là où est la communion avec la *Petri sedes*, ce siège de saint Pierre étant authentiqué par la succession vérifiable de ses évêques[1], et là étant la pierre dont les portes de l'enfer ne viennent pas à bout.

2° Le même argument reparaît, en 400, dans la lettre d'Augustin à Generosus. Les Donatistes, écrit Augustin, ne s'émeuvent pas d'être des rameaux retranchés de la vigne, d'être « *praecisos* », et ils ne recourent pas à la ressource qui s'offre à eux de revenir « *ad radicem* », ces termes mêmes étant un rappel du *Psalmus contra partem Donati*. Les Donatistes, continue Augustin, vous ont fait valoir l'« *ordo christianitatis* » de votre cité, c'est à savoir la hiérarchie donatiste établie à Cirta : mais vous, Catholiques, vous avez à vous la *christianitas*, non de Cirta seulement, mais de tout l'orbe de la terre[2].

Si enim ordo episcoporum sibi succedentium considerandus est, quanto certius et vere salubriter ab ipso Petro numeramus, cui totius Ecclesiae figuram gerenti Dominus ait : *Super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam et portae inferorum non vincent eam*[3].

La *christianitas* véritable est donc là où est l'évêque qui, par une succession d'évêques que l'on peut énumérer (*numeramus*), a succédé à saint Pierre, conformément à la promesse faite par le Sauveur à saint Pierre, en tant que saint Pierre personnifiait toute l'Église : Sur cette Pierre je bâtirai mon Église... Et aussitôt Augustin produit le catalogue des évêques de Rome, le même qu'Optat avait produit, à cela près que chez Augustin il se poursuit jusqu'au pape Anastase.

3° Appel au même argument, en 397-398, dans la

1. L'argument était mis en avant déjà par le pape Étienne, au temps de saint Cyprien : « Stephanus qui per successionem cathedram Petri habere se praedicat », disait Firmilien avec colère ! *Eglise naissante*, p. 469.
2. *Epistul.* LIII, 1.
3. *Ibid.* 2.
4. *Ibid.* 3.

lettre à Glorius et à ses amis de Thubursicum. Cécilien avait le droit de ne pas déférer au concile qui réuni à Carthage prétendait le juger et le déposer, parce qu'il était en communion avec l'Église romaine et avec les autres terres d'où l'Évangile est venu à l'Afrique :

[Carthago] non mediocris utique auctoritatis habebat episcopum, qui posset non curare conspirantem multitudinem inimicorum, cum se videret et Romanae Ecclesiae, in qua semper apostolicae cathedrae viguit principatus, et ceteris terris unde Euangelium ad ipsam Africam venit [1], per communicatorias litteras esse coniunctum, ubi paratus esset causam suam dicere si adversarii eius ab eo illas Ecclesias alienare conarentur [2].

Être en communion avec l'Église romaine a cette valeur exceptionnelle que, en cette Église (*in qua*), s'est perpétué le principat de la chaire apostolique, le principat qui était celui de saint Pierre entre les apôtres [3]. Nous reviendrons à cette vue; pour l'instant, ne retenons que l'idée de la légitimité de tout évêque en communion avec le Siège apostolique.

4° D'autres textes qui n'appartiennent pas à la polémique anti-donatiste rentrent dans cette perspective. Ainsi, en 397, dans le *Contra epistulam Fundamenti*, nous avons vu Augustin, énumérant les raisons qui l'ont attaché au Catholicisme, compter la succession apostolique :

Tenet ab ipsa sede Petri apostoli, cui pascendas oves suas post resurrectionem suam Dominus commendavit, usque ad praesentem episcopatum successio sacerdotum [4].

1. Ces autres terres sont l'Orient. *Epistul.* LII, 2 : « Pars Donati... non considerat ... ab illa radice orientalium Ecclesiarum se esse praecisam, unde Euangelium in Africam venit, unde terra si eis afferatur adorant ». Plus précisément, *In epistul. Ioa.* II, 3 : « (Donatistis) dicimus : Si christiani catholici estis, communicate illi Ecclesiae unde Euangelium toto orbe diffunditur, illi Hierusalem communicate ». — On aura remarqué l'allusion à la vénération des donatistes pour la terre apportée des lieux saints. Les Catholiques partageaient cette vénération, *Civ. Dei*, XXII, 8.

2. *Epistul.* XLIII, 7.

3. Voyez *Sermo* LXXVI, 3 : « (Petrus) apostolatus principatum tenens .. » *Principatus* doit être synonyme de *primatus*.

4. *Contpistul. Fund.* .

Les sièges des autres apôtres peuvent, il est vrai, être aussi pris en considération. Augustin dira que la succession des évêques dans le monde remonte à ces sièges qui sont les premiers, « *ab ipsis fundatissimis sedibus apostolorum usque ad hodiernum diem succedentium sibimet episcoporum serie[s]* »[1]. La racine, la souche de la société chrétienne, est dans les sièges qui remontent aux apôtres : ne pas se rattacher à ces sièges apostoliques, c'est être retranché de la société chrétienne :

Videtis certe multos praecisos a radice christianae societatis, quae per sedes apostolorum et successiones episcoporum certa per orbem propagatione diffunditur[2].

Sur les sièges apostoliques repose la succession apostolique des évêques par quoi nous sommes assurés de tenir à la *radix christianae societatis*, à la souche authentique, à la seule Église légitime[3].

Entre les sièges apostoliques la *cathedra Petri* a cependant un privilège qui n'est qu'à elle.

1. *Contra Faustum*, XI, 2. On pourra même assimiler aux sièges apostoliques les Eglises qui ont reçu des épîtres des apôtres. *Epistul.* LII, 3 : « Nunc autem, cum illi (*les Catholiques*) inveniantur intus communicare Ecclesiis apostolicis quarum nomina in libris sanctis habent et recitant, isti autem (*les Donatistes*) foris positi et ab illa communione separati sint... » Rapprochez *Contra Crescon.* III, 64.

2. *Epistul.* CCXXXII, 3. Cf. CXVIII, 32 : « (Christus) per... sedes... ipsas apostolorum, arce auctoritatis munivit Ecclesiam. » *Contra Crescon.* III, 21 : «... episcopos ab ipsis apostolorum sedibus inconcussam seriem usque in haec tempora perducentes ». — Improprement tout siège épiscopal catholique pourra être qualifié de *siège apostolique*, parce qu'il se rattache à la succession apostolique. Saint Paulin de Nole, écrivant à Alypius, qualifie ainsi Tagaste de « siège apostolique ». *Inter.* Aug. *Epistul.* XXIV, 1.

3. L'argument sera repris par le pape Pélage, entre 558 et 560, JAFFÉ, 994 : « Sed quia se ab universali Ecclesia diviserunt, sicut beatus Augustinus ait, omnis catholicus securus eam partem detestatur, cui Ecclesiam universalem apostolicis sedibus roboratam non communicare cognoscit. »

*
* *

Ce privilège ne tient pas au fait que Rome est le centre du monde romain et est appelée par Augustin même le siège du pouvoir impérial, « *Roma domicilium clarissimi imperii* », cela en 411 encore [1]. Rome est la tête des nations (*caput gentium*), les peuples du monde sont les membres du corps dont Rome est la tête : ainsi s'exprime Augustin, dans un sermon prêché en 398, à Carthage [2]. Vingt ans plus tard, en 418, parlant de la doctrine de l'épître aux Romains sur la grâce, il relèvera que l'apôtre Paul a donné cet enseignement aux Romains afin que de Rome il se communiquât à tout l'univers, puisque Rome est la tête du monde : «... *ut inde se praedicatio eius velut a capite orbis toto orbe diffunderet* » [3]. Augustin tient ce langage huit ans après la prise de Rome par Alaric. La majesté de Rome reste entière. Jamais cependant le privilège de la *cathedra Petri* n'est lié au fait que Rome est la « cité régnante », la « ville éternelle » : il est toujours lié au souvenir apostolique [4].

Le fait que Rome possède le tombeau de saint Pierre et le tombeau de saint Paul n'est pas négligeable. Après la prise de Rome par Alaric, les païens représentent aux Chrétiens avec sarcasme que leur religion n'a pas

1. *Epistul.* CXXVII, 4.

2. *Sermo* XXIV, 6. Rapprochez *Sermo* CCCLXXXI, mais l'authenticité en est sujette à caution : « Habet Roma caput gentium duo lumina gentium (Pierre et Paul) ab illo accensa qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. »

3. *Epistul.* CXCIV, 7.

4. Rapprochez HIERONYM. *Epistul.* XV, 2 (lettre à Damase) : « Facessat invidia romani culminis recedat ambitio : cum successore piscatoris et discipulo crucis loquor. » Cf. *Adv. Iovinian.* II, 38 : « Urbs potens, urbs domina, urbs apostoli voce laudata, interpretare vocabulum tuum : Roma aut fortitudinis nomen est apud Graecos, aut sublimitatis iuxta Hebraeos : serva quod diceris. »

protégé leur ville contre la faim, le feu et le fer : « Le corps de Pierre gît à Rome, disent les hommes, le corps de Paul git à Rome, le corps de Laurent gît à Rome, les corps de tant d'autres saints martyrs gisent à Rome, et Rome est misérable... Les *memoriae apostolorum* sont là, et cependant on est autour d'elles décimé par la famine, par la peste, par le glaive... » [1]. Augustin est obligé de prémunir ses fidèles contre ce scandale. Il est vrai qu'il a, en des temps meilleurs, tiré argument contre les païens du spectacle des honneurs rendus à la *memoria Petri*, et de la dévotion que les empereurs du plus noble des empires témoignent au tombeau du pêcheur [2]. On pourrait citer de saint Augustin bien des traits pareils attestant la dévotion du temps au tombeau de l'apôtre Pierre [3]. On avait à Ephèse le tombeau de saint Jean, on croyait même que l'apôtre qui y reposait n'était qu'endormi [4] : cependant l'évêque d'Ephèse n'en tirait pas un surcroît d'autorité, pas plus que l'évêque d'Edesse de garder dans son Eglise le tombeau de l'apôtre saint Thomas [5]. On peut en dire autant, à pareille époque, de l'évêque de Rome.

1. *Sermo* CCXCVI, 6. Cf. *ibid.* 10, et *In Ioa. tract.* XLVII, 12.

2. *Enarr.* XLIV, 23 : « Ostendatur mihi Romae in honore tanto templum Romuli, in quanto ibi ostendo memoriam Petri ». *Epistul.* CCXXXII, 3 : « Imperii nobilissimi eminentissimum culmen ad sepulcrum piscatoris Petri submisso diademate supplicare ».

3. Voyez la lettre de saint Paulin de Nole (en 408), *int.* AUG. *Epistul.* XCIV, 1. — On avait en Afrique beaucoup de dévotion pour les deux apôtres Pierre et Paul. Dans le martyrologe de Carthage (VI^e siècle), saint Jacques et saint André sont les seuls apôtres fêtés à Carthage, autres qu'eux. (Carthage fête aussi saint Laurent, saint Clément, sainte Agnès, empruntés à Rome). Voyez les *Serm.* CCXCV-CCXCIX d'Augustin pour le 29 juin, *In natali apostolorum P. et P.* Son *Sermo* XV a été prononcé à Carthage « *in basilica sancti Petri* ». On a retrouvé à Calama des reliques de saint Pierre (*C. R. Acad. des inscr.* 1896, p. 192). Nombreuses étaient en Afrique les reliques de saint Pierre et de saint Paul, ensemble (*C. I. L.* t. VIII, 9714, 9715, 9716, 10693, 10707, 17715, 17746, 18656, 20600, 21496...), et ces reliques sont des témoins des relations de l'Afrique chrétienne avec Rome.

4. AUG. *Sermo* CCXCIX, 2.

5. H. DELEHAYE, *Les origines du culte des martyrs* (1912), p. 174 et 245.

L'autorité particulière de l'évêque de Rome lui vient exclusivement de ce qu'il occupe la *cathedra Petri*, de ce qu'il tient le *locus Petri*, et de ce que Pierre a reçu du Sauveur des promesses à part. Nous avons vu le *Psalmus contra partem Donati* qualifier saint Pierre de pierre contre laquelle les portes de l'enfer sont impuissantes : « *Ipsa est petra quam non vincunt superbae inferorum portae* »[1]. Nous avons vu le *Contra epistulam Fundamenti* rappeler que Pierre est l'apôtre auquel le Seigneur ressuscité donne ses brebis à paître, « *cui pascendas oves... commendavit* ». Pierre a été le premier des apôtres, il l'est par la date de son appel[2], il l'est par le rang que l'Évangile lui donne entre les autres apôtres[3]. Il est le premier, non accidentellement, mais habituellement, donc d'une manière qui suppose une intention du Sauveur. Il possède ce qu'Augustin (après saint Cyprien) nomme du nom de primauté : il est l'apôtre « *in quo primatus apostolorum tam excellenti gratia praeeminet* »[4], non pas une primauté commune aux apôtres, mais une primauté sur les apôtres. En vertu de cette primauté, il est l'apôtre qui de préférence aux autres apôtres est choisi pour représenter l'Église et en quelque sorte tenir le rôle de l'Église : « *Ecclesiae Petrus apostolus, propter apostolatus sui primatum, gerebat figurata generalitate personam* »[5]. Pierre est le premier entre les apôtres d'une primauté qui est par Augustin rapprochée de celle de Moïse : Pierre, quand il coupe l'oreille du serviteur du grand prêtre, peut être comparé à Moïse tuant l'égyptien pour défendre un hébreu (*Exod.* II, 12), et comme Dieu pardonne à Moïse ce meurtre,

1. *Ipsa*, par attraction, pour *ipse*. Sur les diverses interprétations données par Augustin au *Tu es Petrus*, je me suis expliqué dans la *Revue biblique*, 1918, p. 34-38.

2. *Sermo* CCXCIX, 2.

3. *Serm.* CXLVII, 1 ; CLXXVI, 1 et 4 ; CCXCV, 4. *In Ioa. tract.* LVI, 1.

4. *De baptismo*, II, 2. Cf. *Enarr. in ps.* CVIII, 1 : «... propter primatum quem in discipulis habuit. » *Primatus* désigne le droit d'aînesse (*Epistul.* XXXVI, 12).

5. *In Ioa. tractat.* CXXIV, 5.

ainsi il pardonne à Pierre son coup d'épée, puisque Moyse devient le chef de la Synagogue et Pierre le pasteur de l'Église[1].

De toute la catholicité on aime à se tourner vers Rome pour s'éclairer. Une démarche comme celle que nous verrons, en 416, les conciles de Carthage et de Milève faire à Rome auprès du pape Innocent, n'est pas pour surprendre Rome, où l'on est habitué à voir de toutes les provinces poser des questions du même ordre. C'était la règle déjà, au temps du concile de Sardique, en 343, concile auquel assiste Gratus évêque de Carthage, puisque, dans sa lettre synodale adressée au pape Jules, le concile professe qu'il est aussi excellent que convenable que de toutes les provinces et de chacune les évêques réfèrent au siège de l'apôtre Pierre, c'est-à-dire à la tête : « *Hoc enim optimum et valde congruentissimum esse videbitur, si ad caput, id est ad Petri apostoli sedem, de singulis quibusque provinciis Domini referant sacerdotes* »[2]. Notez *referant*, qui suggère l'idée de *relatio* : les évêques soumettent au jugement de l'évêque de Rome. Notez *caput*, qui s'entend tout ensemble de Pierre et de son siège.

Nous avons comme un écho de cette doctrine dans la lettre d'Augustin à Casulanus, en 396 ou 397, où l'évêque d'Hippone discute le point de savoir si l'on doit jeûner le samedi, et conclut contre cet usage qui est particulier à Rome. Le dit usage a été préconisé par un écrivain anonyme, qu'Augustin qualifie d'*urbicus*, c'est-à-dire de romain de Rome. A Rome, fait valoir l'*urbicus disputator*, le peuple docile à l'autorité de son pasteur (saint Pierre apparemment), jeûne avec son évêque le samedi,

1. *Contra Faustum*, XXII, 70. L'idée de considérer Moïse comme la figure de saint Pierre se retrouve en plus d'un monument de l'archéologie chrétienne. H. GRISAR, *Histoire de Rome et des papes au M. A.*, t. I (1906), p. 455-456.

2. *Paix constantinienne*, p. 449. Pour le IIIe siècle, rapprochez *Eglise naissante*, p. 478. Voyez encore E. C. BABUT, *La plus ancienne décrétale* (1904), p. 32-34.

observance qui remonte à saint Pierre en personne :

Petrus etiam, inquit, apostolorum caput, caeli ianitor, et Ecclesiae fundamentum, exstincto Simone, qui diaboli fuerat nonnisi ieiunio vincendi figura, idipsum Romanos edocuit, quorum fides annuntiatur universo orbi terrarum [1].

Le précepte du jeûne du samedi serait donc un précepte donné par l'apôtre aux Romains (*Romanos edocuit*). Or la foi des Romains est annoncée au monde entier (réminiscence de *Rom.* I, 8). Dans la pensée du controversiste, la foi des Romains, annoncée au monde entier, doit s'imposer au monde entier. Pierre n'est-il pas « *apostolorum caput* et *Ecclesiae fundamentum?* » Augustin conteste le fait de l'institution de ce jeûne par saint Pierre, il sait que les Romains tiennent cette légende pour une fable. Mais Augustin ne conteste pas les prémisses, à savoir que la foi des Romains est la foi qu'ils ont reçue de saint Pierre, et que saint Pierre est le fondement de l'Église en même temps que la tête des apôtres, étant bien assuré que la foi de Pierre ne diffère pas de la foi des autres Apôtres, donc de la foi de l'Église universelle [2].

On aimerait trouver chez saint Augustin, antérieurement à 416, un mot qui reconnaisse à l'évêque de Rome la qualité d'arbitre des controverses, et qui soit l'équivalent du fameux « *Causa finita est* » de 417. Il faut reconnaître que pareil mot ne se rencontre pas chez

1. *Epistul.* XXXVI. La légende du jeûne précédant la défaite du magicien est prise aux *Acta Petri*. LIPSIUS, *Acta Petri* (1891), p. X-XI.

2. On dira peut-être, poursuit Augustin, que saint Jacques à Jérusalem, saint Jean à Éphèse, les autres apôtres ailleurs, ont enseigné ce que Pierre a enseigné à Rome, « *quod docuit Romae Petrus* », à savoir qu'il faut jeûner le samedi, et que cet enseignement s'est maintenu à Rome seulement, « *ab hac doctrina terras ceteras deviasse, atque in ea Romam stetisse* ». — Cette supposition était peut-être insinuée par le polémiste romain. — On pourra dire aussi bien, réplique Augustin, que Rome n'a pas maintenu ce que les apôtres avaient établi, « *non servasse quod apostoli tradiderunt* », et que l'Orient au contraire a maintenu ce que les apôtres et Pierre avec eux avaient établi. Augustin coupe court à ce jeu d'hypothèses :

Augustin avant la crise pélagienne. Nous avons, il est vrai, en 398, la déclaration concernant l'Église romaine « *in qua semper apostolicae cathedrae viguit principatus* ». Au fort des controverses qui ont précédé le concile du Vatican, Doellinger assurait que, dans toute l'œuvre d'Augustin, ce texte était le seul qu'on put invoquer en faveur de la primauté de l'évêque de Rome [1]. Doellinger se trompait en disant ce texte unique. Mais on lui concédera que l'infaillibilité est seulement impliquée dans la primauté. Si paradoxale que la chose puisse paraître *prima facie*, on peut dire que l'autorité doctrinale de la *cathedra Petri* n'a été mise en jeu dans aucune des controverses auxquelles a été mêlée Augustin avant la controverse pélagienne. Et cela est vrai très spécialement de la controverse donatiste.

Le concile de Rome de 313 a jugé entre l'évêque de Carthage Cécilien et la *pars Donati*. Augustin exalte la sagesse de ce jugement : « ... *sententia, quam innocens, quam integra, quam provida atque pacifica* ». Il loue le pape Miltiade de s'être montré là un fils de la paix et un père du peuple chrétien : « *O virum optimum, o filium christianae pacis et patrem christianae plebis* » [2]. Specht veut voir dans ce texte, qui date de 398, une reconnaissance de la paternité de l'évêque de Rome à l'égard de toute la catholicité [3]. Non, Miltiade a été un homme très bon, un fils de la paix (réminiscence de Luc, x, 6), et, pour le peuple chrétien que le schisme donatiste allait si cruellement diviser, un père : rien d'universel dans ces qualificatifs donnés au pape Miltiade à l'occasion d'une sentence rendue par lui dans un procès.

« *Interminabilis est ista contentio, generans lites, non finiens quaestiones* ». La foi est une dans la *Catholica*, alors même que certains usages diffèrent qui ne touchent pas à la vérité de la foi.

1. On objecte l'exégèse qu'Augustin donne de *Gal.* II, 11-14, dans *De bapt.* II, 2, où il pose saint Pierre « contra regulam veritatis quam postea Ecclesia tenuit ». Mais on oublie qu'Augustin justifie saint Pierre, en supposant que la vérité n'était pas encore acquise.

2. *Epistul.* XLIII, 16.

3. Specht, p. 159.

Specht même aurait pu relever que, dans la lettre où il s'est exprimé ainsi sur l'équité de Miltiade, Augustin blâme les Donatistes d'avoir fait appel de cette sentence à l'empereur Constantin, estimant incorrect que l'empereur soit sollicité de se prononcer sur une sentence rendue par un concile, mais Augustin laisse entendre qu'il les aurait excusés de s'adresser à d'autres évêques [1]. Car aux Donatistes déboutés à Rome on aurait pu dire : Supposé que les juges de Rome aient mal jugé, il vous reste le recours à un concile œcuménique [2]. La procédure considérée par Augustin se dessine donc ainsi : dans le conflit soulevé par la *pars Donati* contre l'évêque légitime de Carthage, celui-ci pouvait décliner la compétence du concile suspect de Carthage et s'en remettre aux évêques d'outremer, spécialement aux évêques des Églises apostoliques. Au-dessus du jugement d'outremer, il restait à la *pars Donati* un appel possible au concile œcuménique. Et, en fait, on a eu l'équivalent d'une sentence œcuménique, puisque la catholicité tout entière a admis la légitimité de Cécilien : « *Consensit huic iudicio universus orbis terrarum... Cedant Donatistae orbi terrarum* » [3].

Dans cette procédure, l'autorité propre à la *cathedra Petri* ne joue évidemment pas. Augustin se félicite de pouvoir écraser la *pars Donati* par le nombre croissant des évêques qui se sont déclarés contre elle [4], tant est que

1. *Epistul.* XLIII, 20 : « Iudices ecclesiasticos tantae auctoritatis episcopos, ... non apud alios collegas, sed apud imperatorem accusare ausi sunt quod male iudicarent ». *Ibid.* 9 : « De collegis agebatur qui possent aliorum collegarum iudicio, praesertim apostolicarum Ecclesiarum, causam suam integram reservare. »

2. *Ibid.* 19 : « Ecce putemus illos episcopos qui Romae iudicarunt non bonos iudices fuisse, restabat adhuc plenarium Ecclesiae universae concilium, ubi etiam cum ipsis iudicibus causa posset agitari, ut, si male iudicasse convicti essent, eorum sententiae solverentur ».

3. *Enarr.* XXXVI, II, 21.

4. *Epistul* XLIII, 14 : « Nec in illis solis episcopis Afris erat Ecclesia... Milia quippe collegarum transmarina restabant, ubi apparebat eos iudicari posse qui videbantur Afros vel Numidas collegas habere suspectos. » *Milia* n'est pas à prendre au pied de la lettre. Cf. *Con-*

le nombre finit par embrasser la *Catholica* entière, sans qu'il soit besoin d'un concile plénier de l'Église universelle. Au contraire, quand il s'agira des Pélagiens, nous verrons Augustin leur refuser l'audience qu'ils réclameront d'un concile œcuménique : force est d'admettre qu'Augustin applique aux Pélagiens une autre procédure que celle qui lui sert pour les Donatistes. Hérétiques, les Pélagiens sont condamnés sans appel possible par la sentence du Siège apostolique. Schismatiques, les Donatistes sont jugés par l'épiscopat dispersé de la *Catholica*, « milliers d'évêques » dont la sentence vaut celle d'un concile œcuménique.

Augustin, fidèle à cette vue, n'a pas cru davantage que l'autorité propre à la *cathedra Petri* ait joué dans la controverse baptismale. Le pape Étienne et saint Cyprien n'ont pas été d'accord : Rome a prononcé et Carthage n'a pas déféré. On dira qu'il n'y a pas eu rupture entre Rome et Carthage, c'est vrai, mais cela tient à ce que le pape Étienne est mort sur ces entrefaites et que son successeur Xystus a temporisé : en fait Cyprien ne s'est pas soumis, et, si la doctrine du pape Étienne a prévalu avec le temps dans la *Catholica*, si elle est devenue finalement la doctrine de l'Afrique catholique, il n'en reste pas moins l'opposition intransigeante et irritée de Cyprien à une sentence de l'évêque de Rome. Augustin a certainement été gêné par cette attitude de Cyprien[1].

Pour défendre Cyprien, il suppose que le pape Étienne n'a pas mis l'évêque de Carthage en demeure de se soumettre. Le pape défendait une coutume (*priscam consuetudinem*), et Cyprien était frappé des difficultés qu'elle soulevait, mais il croyait que les deux opinions étaient

*tra Crescon.* III, 3 : « ... tot milia episcoporum quibus hic error in toto orbe displicuit. »

1. Voyez *De baptismo*, V, 36 : « Iam illa quae in Stephanum irritatus effudit retractare nolo, quia et non opus est. Eadem quippe ipsa dicuntur quae iam satis discussa sunt, et ea praeterire melius est quae periculum perniciosae dissensionis habuerunt. »

libres, et que l'unité ne devait pas être brisée pour cette divergence, « *in unitate cum eis manendum qui diversa sentirent* » [1]. Au moins peut-on dire qu'il y avait doute : « *Fuit aliquando de baptismo dubitatio* » [2]. Et le doute n'a été résolu que par un concile plénier de l'Église universelle : jusque-là la question pouvait être dite « *nondum finita* » [3]. Augustin se persuade que Cyprien et son concile de Carthage se seraient soumis avec empressement à la décision de ce concile plénier.

Ce plaidoyer pour Cyprien, car c'est un plaidoyer, ne nie pas l'autorité qui s'attache à une décision doctrinale de l'évêque de Rome, et assurément Augustin n'aurait pas pris tant de précautions si une décision doctrinale du Siège apostolique n'avait comporté aucune considération particulière. Après cela, il faut reconnaître que ce plaidoyer est fort imprudent. Pélage un jour prétendra que la question de la grâce et du péché originel est une question qui ne touche pas à la foi et donc demeure libre : si Pélage avait argué du prétendu précédent de saint Cyprien, Augustin aurait été fort embarrassé. Le Siège apostolique condamnera Pélage, bel et bien, sur les instances d'Augustin, et du coup la cause sera *finita* : une autorité qui juge sans appel est juge d'abord de sa propre compétence. Augustin n'a donc pas reconnu la portée de la décision du pape Étienne. Quant au concile général auquel il croyait que la décision finale était due, on sait que c'est un problème de savoir quel a pu être ce concile. Pour ménager la mémoire de saint Cyprien, Augustin a très arbitrairement fait une opinion libre de ce que le pape Étienne tenait pour une hérésie.

*
* *

Revenons à l'argument de la *cathedra Petri* tel que

1. *Ibid.*
2. *Ibid.* II, 20.
3. *Ibid.*

l'ont conçu Optat et Augustin : il faut être en communion avec le Siège apostolique pour être sûr d'être *in radice* et d'appartenir à la grande vigne catholique. Nous avons vu Augustin faire appel à cet argument en 393, en 397, en 400. Pourquoi, passé 400 n'en trouve-t-on plus trace dans la controverse antidonatiste?

Cette question s'est posée à propos du *De unitate Ecclesiae*, et la remarque a été faite par Doellinger que nulle part le traité ne représente aux Donatistes « la nécessité de l'union avec Rome considérée comme centre de l'unité ». Doellinger aurait même pu observer que l'auteur énumère les Églises apostoliques avec lesquelles l'Afrique est en communion, Antioche, Athènes, Iconium, Lystres, Corinthe, Éphèse, Philippes, Pergame, Sardes, etc., et qu'une seule est omise, Rome[1]! N'attachons pas d'importance à cet oubli, mais reconnaissons que l'argument de la *cathedra Petri* n'est pas invoqué. Sans doute, le *De unitate Ecclesiae* n'est pas d'Augustin; encore a-t-il été composé à Hippone, sur la fin de 401, sous les yeux d'Augustin, et il résume les arguments que, à pareille date, on met en ligne contre le Donatisme,

L'absence de l'argument de la *cathedra Petri*, en 401 et depuis, s'explique peut-être par une péripétie de la controverse. Au second livre du *Contra litteras Petiliani*, qu'Augustin a dû composer en 401, nous avons vu Petilianus accuser les Catholiques de ne pas posséder de *cathedra* légitime, et de n'avoir qu'une *cathedra pestilentiae*, allusion au texte bien connu de l'Écriture (*Ps.* 1, 1). Cela revient à dire que des évêques traditeurs souillent à tout jamais la *cathedra* sur laquelle ils se sont une fois assis [2].

Si omnes per totum orbem tales essent quales vanissime criminaris, cathedra tibi quid Ecclesiae Romanae in quo Petrus sedit et

1. Pseudo. Aug. *De unit. Eccl.* 31.

2. *Contra litt. Petiliani*, II, 117 : « Petilianus dixit : Si cathedram vobis miseri vindicatis..., habetis illam profecto quam David propheta psalmographus pestilentiae cathedram pronuntiavit : vobis enim iuste relicta est, quia eam sancti sedere non possunt. »

in qua hodie Anastasius sedet, vel Ecclesiae Ierosolymitanae in qua Iacobus sedit et in qua hodie Ioannes sedet, quibus nos in catholica unitate connectimur et a quibus vos nefario furore separastis? Quare appellas cathedram pestilentiae cathedram apostolicam?... Haec si cogitaretis, non propter homines quos infamatis blasphemaretis cathedram apostolicam cui non communicatis [1].

Ce texte d'Augustin donne à penser que Petilianus s'en était pris au siège de Rome aussi bien qu'au siège de Carthage, et qu'il insinuait que le siège de Rome avait eu ses traditeurs, comme celui de Carthage avait eu Cécilien! Car c'était bien une *cathedra apostolica* que Petilianus traitait de *cathedra pestilentiae*, et, Jérusalem étant hors de cause, il ne pouvait être question que de Rome [2].

Vers 409, Petilianus publie son livre *De unico baptismo* auquel répond Augustin, vers 410, par le *De unico baptismo contra Petilianum*, où nous voyons que Petilianus a chargé à fond contre le siège de Rome, accusant le pape Marcellin et ses prêtres Miltiade, Marcel et Silvestre, d'avoir été des traditeurs. Cette accusation paraît embarrasser Augustin : il n'y a pas de dossier, et l'accusation ne repose sur aucune pièce [3]. On peut en croire Augustin. L'insinuation n'en était pas moins grave et redoutable. Petilianus énumérait tous les évêques de Rome, y compris le pape Etienne dont il mettait l'épiscopat au nombre des épiscopats sans tache [4], tout cela évidemment pour conclure que, depuis le pape Marcel-

1. *Ibid.* 118.

2. Cf. *Ibid.* 162 : « Quare vos... cathedram apostolicam blasphematis? »

3. *De unico bapt. contra Petil.* 27 : « Quid ergo iam opus est ut episcoporum Romanae Ecclesiae, quos incredibilibus calumniis insectatus est, obiecta ab eo crimina diluamus?... Numquid ideo etiam convincuntur aut convicti aliqua documentorum firmitate monstrantur? Ipse scelerates et sacrilegos fuisse dicit, ego innocentes fuisse respondeo. Quid laborem probare defensionem meam, cum ille nec tenuiter probare conatus sit accusationem suam? »

4. *Ibid.* 23 : « Cum Romanae Ecclesiae per ordinem commemoraret (Petilianus) episcopos, inter eos commemoravit et Stephanum quos piscopatum illibatum gessisse confessus est. »

lin et ses trois successeurs, le siège de Rome était un siège souillé et que l'épiscopat y était éteint.

On inférera de là que Petilianus, en 400, par son entrée dans la polémique, a amené un déplacement du front de la polémique : l'argument de la *cathedra Petri*, invoqué par Optat et par Augustin pour légitimer Cécilien, est devenu provisoirement caduc du fait que Petilianus et les Donatistes accusent le pape Marcellin, le pape Marcel, le pape Miltiade, le pape Silvestre, d'avoir été des traditeurs comme Cécilien. Mais Augustin peut dire : Quand serait vrai ce que les Donatistes reprochent à Marcellin, à Marcel, à Miltiade, à Silvestre, à Cécilien, cela ne compromettrait pas la *Catholica*, et le reproche subsiste que nous faisons aux Donatistes d'en être séparés :

Prorsus qualescunque fuerint Marcellinus, Marcellus, Silvester, Miltiades, Mensurius, Caecilianus, atque alii quibus obiciunt pro sua dissensione quod volunt, nihil praeiudicat Ecclesiae catholicae toto terrarum orbe diffusae : nullo modo eorum innocentia coronamur, nullo modo eorum iniquitate damnamur [1].

On peut donc renoncer, dans l'hypothèse, à tirer argument de la *cathedra Petri*, et se replier sur l'argument de catholicité considéré indépendamment du Siège apostolique. C'est ce qu'Augustin, à partir de 400 environ, se détermine à faire et continuera de faire jusqu'à la fin de la controverse.

Assurément, rien n'est changé dans les relations de l'Afrique catholique avec Rome. Nous en avons la preuve dans un passage du *Contra Cresconium*, en 406. Les Donatistes se flattent d'avoir reçu jadis (en 343) une lettre du concile de Sardique : ils n'ont en réalité reçu que la synodale de la minorité arienne qui s'est retirée du concile, synodale adressée en effet directement à

1. *Ibid.* 30. — La discussion du cas, au moins de Miltiade, reviendra dans la conférence de 411. Et l'on constatera que les Donatistes ne produisent pas de document établissant que Miltiade ait été un traditeur. Il n'est plus parlé de Marcellin, ni des autres. *Breviculcollat.* III, 44-36. *Ad Donatist. post. collat.* 17.

Donat traité comme évêque de Carthage [1]. Augustin représente à Cresconius, qui tire avantage de cet envoi, qu'on y doit voir simplement la preuve que l'hérésie orientale a tenté de s'annexer l'hérésie africaine, et que cela est d'autant plus à croire que jamais la *Catholica* orientale n'écrit à l'évêque de Carthage sans passer par l'évêque de Rome : « *Quod hinc maxime credibile est, quod ad Carthaginis episcopum Romano praetermisso nunquam orientatis Catholica scriberet* » [2]. Augustin ajoute ironiquement que les Ariens de Sardique auraient dû adresser leur lettre à l'évêque donatiste de Rome! La règle est donc toujours que la communion de l'Afrique avec Rome prouve et assure la communion de l'Afrique avec toute la catholicité. Mais Augustin le dit ici en passant et sans en tirer parti contre les Donatistes.

Cresconius a essayé d'exploiter le fait de cette règle contre le Catholicisme africain : L'Orient, dit-il, ne communique pas avec l'Afrique, et l'Afrique ne communique pas avec l'Orient. Non, répond laconiquement Augustin, car dans ses éléments catholiques l'Orient communique avec l'Afrique, et l'Afrique avec l'Orient [3]. C'est tout! L'occasion serait bonne de dire que cette communion est procurée et assurée par la communion avec Rome, Augustin n'en prend pas la peine.

L'argument de la *cathedra Petri* ne sera pas davantage invoqué dans la conférence de 411 et dans les écrits d'Augustin qui suivront la conférence [4].

1. *De unic. bapt.* 30.

2. *Contra Crescon.* III, 38.

3. *Ibid.* 77. Rapprochez *Epistul.* XLIII, 19 : « Experti sunt cum Caeciliano permanere communionem orbis terrarum et ad eum a transmarinis Ecclesiis communicatorias litteras mitti. » La communion est avec l'univers, les relations par lettres avec l'Italie. — Nous savons que l'élection de l'évêque de Carthage était notifiée à l'évêque de Rome, pas à celui d'Alexandrie ou d'Antioche, cela dès le temps de saint Cyprien.

4. Voyez *Ad Donatistas post collationem*, 4, où Augustin fait appel aux Eglises mentionnées dans le N. T. : « Voce ipsius unitatis clament Ecclesiae Ponti, Bithyniae, Asiae, Cappadociae, ceterarumque

***

En résumé, Augustin doit à Optat deux arguments fondamentaux, celui de la catholicité de l'Église et celui la *cathedra Petri*.

Il a utilisé l'argument de la *cathedra Petri* d'abord et comme Optat ; puis, à partir de 400 environ, il n'a plus invoqué que l'argument de catholicité [1]. L'Église, disait-il, a été par Dieu voulue catholique, et elle l'est, tandis que le Donatisme ne l'est pas : donc le Donatisme n'est pas l'Église de Dieu. Bon argument *ad hominem*, thèse précaire.

Il faut qu'il y ait un criterium plus certain de la légitimité de l'Église que ne peut l'être son extension géographique : ce criterium est l'attachement à la *cathedra Petri*. Cela, Optat l'avait très bien dit ; nous ne diminuerons pas Augustin en regrettant que, ayant eu l'occasion de le dire aussi, à propos du Donatisme, il nous déçoive, Il prendra heureusement sa revanche à propos du Pélagianisme.

orientalium regionum ad quos beatus Petrus apostolus scribit.. Dicant etiam Ecclesiae ad quas Paulus apostolus scribit, Romanorum, Corinthiorum, Philippensium... » Rome n'est pas mise à part.

1. TURNER, p. 192, observe que l'argument de la succession apostolique ne sert pas à Augustin contre les Donatistes : « The language of succession is absent from the teaching of St. Augustine on the donatist controversy... That does not mean that he could not on occasion use it : it does mean that it did not stand in the foretront of his argument. » (voyez plus haut, p. 17.)

## CHAPITRE IV

### SYNTHÈSE ANTIDONATISTE DE SAINT AUGUSTIN.

Dans la controverse entre Catholiques et Donatistes, deux principes sont hors de cause, le principe de l'institution divine de l'Église, et le principe de son unité : il n'est qu'une Église de Dieu. Catholiques et Donatistes, Optat et Parmenianus, sont sur ces deux articles également dans la ligne de saint Cyprien. On se divise sur le point de savoir à quoi se reconnaît l'Église de Dieu.

Tant qu'il s'agit d'hérétiques, l Église se reconnaît à sa foi, qui est la foi catholique, la foi prêchée par les apôtres, et conservée comme un dépôt intangible dans toutes les Églises. S'agit-il de deux partis qui se réclament de la même foi catholique, et c'est le cas en Afrique pour les Donatistes et leurs adversaires, comment décider entre eux où est l'Église de Dieu? Tel est en effet le fond du débat. Saint Augustin l'exprime au mieux quand il écrit à un évêque donatiste : « *Quaeritur utrum vestra an nostra sit Ecclesia Dei* »[1].

Sans doute, on peut dire aux Donatistes : Vous n'êtes pas l'Eglise de Dieu, parce que vous êtes

1. Aug. *Epistul.* LXXXVII, 10. Cf. *Epistul.* XCIII, 27. *Contra litt. Petil.* II, 164. *Sermo* XLVII, 19.

hérétiques, du fait que vous niez la validité du baptême de vos adversaires, et que vous les rebaptisez quand ils se font Donatistes. Augustin n'a pas négligé cette considération, nous l'avons vu et nous le verrons encore. Il a cependant estimé plus direct de faire au Donatisme un procès de schisme.

Rappelons que le nom « catholique » a servi à qualifier la grande Église par opposition aux hérétiques, ou, comme dit Pacien, « *quo incorrupti populi distingueret unitatem* »[1] : le nom est vraisemblablement de création populaire et apparaît en Orient au second siècle. Les *tractatores* du IVe siècle, qui lui cherchent une signification étymologique et savante, veulent y voir l'expression soit de la perfection intégrale de la foi de l'Église[2], soit du fait que l'Église ne fait pas acception de personnes, de rang, de culture, soit enfin et surtout du fait que l'Église est répandue dans le monde entier d'une extrémité à l'autre[3]. Augustin ne veut connaître que ce dernier sens. Il va donc partir du fait que l'Église est désormais répandue dans le monde entier, expansion exprimée par le nom même de *Catholica* que porte l'Église[4].

1. PACIAN. *Epistul.* I, 3.

2. C'est le sens retenu par Pacien, *ibia.* 4 : « Christianus mihi nomen est, catholicus vero cognomen... Catholicus ubi unum, vel, ut doctiores putant, obedientia omnium nuncupatur, mandatorum scilicet Dei... Quare ab haeretico nomine noster populus hac appellatione dividitur, cum catholicus nuncupatur ».

3. CYRILL. *Catech.* XVIII, 23. Pacien ne donne nulle part à la catholicité le sens géographique, et cette abstention est très remarquable.

4. Cette appellation, dont Tertullien est un des premiers témoins (*De praescr.* 30), et qui se retrouve dans le *Muratorianum*, est employée par le pape Cornelius écrivant à saint Cyprien et par un des évêques du concile de Carthage de 256, sinon par saint Cyprien. Je ne vois pas que saint Ambroise l'ait employée. Dom Rottmanner la retrouve dans une loi de Constantin (321), dans une loi de Gratien (377), dans une loi d'Honorius (412). En Espagne, Pacien; en Gaule

Augustin tire argument quelque part de ce que hérétiques et schismatiques, lorsqu'ils parlent, non pas entre eux certes, mais avec des étrangers, sont obligés d'appeler *Catholica* la *Catholica*, sous peine de n'être pas compris en refusant de parler comme l'univers[1]. Au début, les Donatistes avaient prétendu être catholiques : en 313, le libellé de leurs griefs présenté au proconsul Anulinus à Carthage est intitulé *Libellus Ecclesiae catholicae criminum Caeciliani traditus a parte Maiorini*[2]. La prétention était une gageure qu'ils ne purent tenir longtemps. En 393, la synodale de leur concile de Cabarsussa est adressée *Sanctissimis fratribus atque collegis per universam Africam... constitutis, sed et presbyteris et diaconis, universis plebibus, in veritate Euangelii nobiscum militantibus,... in Domino aeternam salutem*[3]. Ils se réclament de la vérité de l'Évangile, du véritable Évangile, ils sont évangéliques ! L'impuissance de la *pars Donati* à revendiquer le nom catholique, ou à le prendre dans son sens concret[4], est un avantage dont les controversistes

Faustus de Riez; à Rome, l'Ambrosiaster, le pape Innocent Ier; se servent de *Catholica* comme de synonyme à *Ecclesia catholica*. En Afrique, Optat s'en sert pareillement, et, autour d'Augustin, il en va de même. M. Monceaux le signale dans une inscription de Madaure (*C.R. de l'Acad. des inscript.* 1915, p. 32). Mais Augustin est le principal témoin du mot. O. Rottmanner, « Catholica », *Revue bénédictine*, 1900, p. 1-9. Cf. *Thesaurus linguae latinae*, au mot « Catholicus », t. III, p. 617.

1. *De vera relig.* 12. *Sermo* XLVI, 31. Le même fait est énoncé par saint Cyrille de Jérusalem. *Catech. XVIII*, 26, et par Pacien de Barcelone, *Epistul.* I, 3.

2. Aug. *Epistul.* LXXXVIII, 2. En 314, le donatiste Maximus qui soutient l'accusation contre Félix, évêque d'Aptonge, déclare en prenant la parole : « Loquor nomine seniorum christiani populi catholicae legis. » *Acta purgat. Felicis*, Ziwsa, p. 198. D'autres exemples sont cités par Monceaux, t. IV, p. 169.

3. Aug. *Enarr.* XXXVI, II, 29.

4. *Epistul.* XCIII, 23.

catholiques ont senti tout le prix. En 316 déjà, à Carthage, lors de la mission des deux évêques Eunomius et Olympius, la discussion entre les deux partis roule autour de la seule question de savoir où est la *Catholica*, et la sentence finale des évêques prononce que la *Catholica* est l'Église qui est répandue dans tout l'univers[1]. Augustin à son tour va faire valoir contre le Donatisme cette catholicité de fait.

1. *Paix constantinienne*, p. 296. — Dès le temps d'Auguste on considérait l'empire romain comme adéquat au monde. DEISSMANN, *Licht vom Osten* (1908), p. 251.

# I

L'Église de Dieu est une institution historique du Christ. Elle ne date pas exactement de l'incarnation, car le Sauveur enfant n'avait pas de disciples. On pourrait dire qu'elle commence avec la prédication de l'Évangile, au baptême du Christ au Jourdain : on interpréterait dans ce sens le texte du psaume *Dominabitur... a flumine* (le Jourdain) *usque ad terminos orbis terrae* (*Ps.* LXXI, 8). L'Église cependant est fondée sur la foi : or la foi n'a été complète, *definita*, qu'avec la résurrection du Christ. Cette foi est celle que prêche saint Pierre, dès cette première prédication qui convertit les premiers milliers de fidèles, le jour même de la Pentecôte[1]. Ce jour-là est celui où l'Esprit-Saint prend possession visiblement des hommes que lie leur commune foi et qui sont le commencement de l'Église visible.

Historiquement encore l'Église est apostolique. Reprenant un mot de saint Paul, Augustin dira qu'elle est une lettre des apôtres : « *Est enim epistula apostolorum, scripta non atramento, sed Spiritu Dei vivi* »[2]. Choisis par le Sauveur et

1. *Civ. Dei*, XVIII, 54. Cf. *In ep. Ioan.* II, 3. *De Gen. ad. litt. imp. lib.* 4. — En tant qu'elle est le nombre des rachetés, l'Église date de la passion du Sauveur. *De Gen. contra Manich.* II, 37. *Sermo* CIII, IV, 4. *Enarr.* CXXII, 5.

2. *Contra Faustum*, XV, 4. Allusion à *II Cor.* III, 2.

envoyés par lui, les apôtres ont établi l'Église : le monde a été converti par eux, les Églises fondées par eux. Envoyés comme des nuées, leur prédication est tombée en une pluie bienfaisante, la terre en a été enivrée, car à eux s'applique le texte du psaume *Visitasti terram et inebriasti eam* (*Ps.* LXIV, 10)[1]. Ils sont les montagnes éternelles du texte *Illuminans tu admirabiliter a montibus aeternis* (*Ps.* LXXV, 5) : les hautes montagnes reçoivent les premières la lumière du jour naissant, qui revêt ensuite toute la terre[2].

Les apôtres ont été envoyés, les apôtres ont prêché, ils sont nos pères, leur foi est notre foi. Mais pouvaient-ils demeurer au milieu de nous toujours ? L'Église allait-elle être abandonnée, eux partis ? Non, car à la place des apôtres nous avons les évêques ; à la place des pères, les fils. Le texte *Pro patribus tuis nati sunt tibi filii* (*Ps.* XLIV, 17) s'entend des évêques, qui nous ont été donnés pour tenir la place des apôtres. L'Église appelle les évêques du nom de pères, mais c'est elle qui les a enfantés, ils sont ses fils, elle les fait asseoir sur les sièges des apôtres, et, comme son domaine s'étend à toute la terre, elle fait des évêques les princes de toute la terre : *Constitues eos principes super omnem terram* (*ibid.*). O Église, ne t'inquiète pas de ne plus voir l'apôtre Pierre, ou l'apôtre Paul, ou les autres apôtres à qui tu dois d'être : tes pères sont morts, mais des fils te sont nés, qui siègent à la place des apôtres et prolongent leur paternité[3].

La succession apostolique, qui fait la légitimité

1. *Enarr.* LXIV, 14.
2. *Enarr.* LXXV, 7. Rapprocher LXXXVI, 4.
3. *Enarr.* XLIV, 32.

de l'épiscopat, prouve par surcroît l'identité de l'Église inaugurée par le Christ, de l'Église propagée par les apôtres, et de l'Église aujourd'hui répandue dans tout l'univers [1]. Augustin parle de cette propagation de la société chrétienne dans l'univers comme d'un fait indéniable, et indéniable tout autant le fait que cette propagation a eu pour point de départ les sièges apostoliques et pour suite les évêques qui en sont issus par une succession ininterrompue.

Mission divine des apôtres, légitimité des évêques, tout cela consacré par le sang des martyrs. Le souvenir des persécutions que l'Église a souffertes dans l'empire romain, du temps que les empereurs s'obstinaient à vouloir supprimer le nom chrétien, est un thème familier de la prédication d'Augustin. Le sang des martyrs a été une semence semée dans le monde entier, et qui a levé en moisson, la moisson de l'Église [2]. Le Christ, dans son agonie au jardin des Oliviers, a été inondé sur tout son corps d'une sueur de sang (*Luc.* XXII, 44) : dans les persécutions, son corps, qui est l'Église, a été inondé du sang des martyrs, pareillement [3]. L'Église a été la vigne dont

1. *Contra Faustum*, XXVIII, 2 : « ... universa Ecclesia ab apostolicis sedibus usque ad praesentes episcopos certa successione perducta ». Et encore : « ... non interrupta serie temporum Ecclesia certa conexionis successione usque ad tempora ista... » Et encore : « ... illa Ecclesia ab ipso Christo inchoata per apostolos provecta certa successionum serie usque ad haec tempora, toto terrarum orbe dilatata... » Rapprocher XI, 2 : « Videbis in hac re quid Ecclesiae catholicae valeat auctoritas, quae ab ipsis fundatissimis sedibus apostolorum usque ad hodiernum diem succedentium sibimet episcoporum serie... firmatur. » — Cf. *Epistul.* CCXXXII, 3; *Contra Crescon.* III, 21; *Contra adv. leg. et proph.* I, 39; etc.

2. *Enarr.* XXXIX, 1; LVIII, 5; CXVIII, XXXII, 6. *Sermo* XXII, 4.

3. *Enarr.* XCIII, 19. Rapprocher CXVIII, XXX, 5 : « Factum est, novimus, recolimus, agnoscimus. Purpurata est universa terra sanguine martyrum..., ornatae sunt Ecclesiae memoriis martyrum, insignita

les rameaux qui ont couvert la terre n'ont été si vigoureux que parce qu'ils avaient été taillés, la vigne dont les rameaux ont pullulé parce qu'elle avait été arrosée du sang fécond des martyrs[1]. L'Église s'est, dans le sang des martyrs, revêtue comme d'une gloire de pourpre, jusqu'à prévaloir sur ses persécuteurs, si résolus et si puissants qu'ils fussent[2]. Elle est venue à bout de leurs assauts qu'elle a brisés, et sa force a consisté, non tant à résister, qu'à supporter, « *non resistendo, sed perferendo* »[3].

Pour elle, le Christ a renouvelé le miracle de la tempête apaisée. Il a dit : Que la mer se tranquillise, que la paix soit donnée aux Chrétiens. Car la mer était démontée et la barque ballottée : « *Navicula Ecclesia est, mare saeculum est* ». Le Sauveur a marché sur les flots, oui, sur la crête des flots écumants. Qu'est-ce à dire? Les empereurs se sont convertis et soumis au Christ[4]. Augustin n'est pas orateur à négliger l'antithèse de l'Église persécutée jadis et maintenant maîtresse :

Crevit Ecclesia, crediderunt gentes. Victi sunt terrae principes sub nomine Christi ut essent victores in orbe terrarum. Positum est collum eorum sub iugo Christi. Persequebantur ante christianos propter idola, persequuntur idola propter Christum.

Omnes confugiunt ad auxilium Ecclesiae, in omni pres-

Sunt tempora natalibus martyrum... Agnoscimus et gratias agimus Domino Deo nostro ».

1. *De catech. rud.* 44. Rapprocher *Enarr.* LV, 3, la belle comparaison du pressoir : « Tenetur in torculari corpus eius, id est Ecclesia eius... »

2. *De consensu euangel.* I, 49. *Sermo* CXVI, 7 : « Pullulent gentes, nascatur de sanguine martyrum sponsa Domino purpurata ».

3. *De agone christiano*, 13.

4. *Enarr.* XCII, 7. Cf. XCV, 12.

sura, in omni tribulatione sua. Crevit illud granum sinapis, factum est maius super omnia olera : veniunt volatilia caeli, superbi saeculi, et requiescunt sub ramis eius.

Unde haec tanta pulchritudo? De nescio qua radice surrexit, et ista pulchritudo in magna gloria est. Quaeramus radicem. Consputus est, humiliatus est, flagellatus est, crucifixus est, vulneratus est, contemptus est : ecce hic species non est, sed in Ecclesia gloria radicis pollet. Ergo ipsum describit sponsum illum contemptum, inhonoratum, abiectum : sed modo videre habetis arborem quae surrexit de ista radice et implevit orbem terrarum [1].

Un dernier aspect de la visibilité de l'Église : elle est le nombre [2]. « *Si multitudini credendum est, quid copiosius Ecclesia toto orbe diffusa* » ? Augustin n'a pas résisté à la tentation de développer. Si, dit-il, on doit croire aux riches, voyez que de riches dans les filets de l'Église! Si on doit croire aux pauvres, combien de milliers de pauvres! Si on doit croire aux nobles, elle a quasi toute la noblesse. Si on doit croire aux rois, ils lui sont soumis. Si on doit croire aux plus éloquents, aux plus doctes, aux plus judicieux, voyez que d'orateurs, que de gens compétents, que de philosophes! L'Église a pris ainsi dans ses filets tout ce qui a une autorité, « *intra retia sua omne genus auctoritatis inclusit* » [3].

Dieu a voulu cette réussite historique de son Eglise, parce qu'il voulait que son Église frappât en ce

1. *Sermo* XLIV, 2. Cf. *Enarr.* LIV, 12 : « Attende saltem gloriam crucis ipsius. Iam in fronte regum crux illa fixa est cui inimici insultaverunt. Effectus probavit virtutem : domuit orbem, non ferro, sed ligno ».

2. *Enarr.* XXX, II, 2 : « Missis retibus, multiplicata est Ecclesia, et capti sunt innumerabiles de quibus praedictum erat... Per pascha sic referciuntur ecclesiae, ut turbas ipsorum parietum recuset angustia ».

3. *Sermo* LI, 4.

monde tous les regards, « *ut neminem lateret* ». L'Écriture parlant de la femme forte peut dire : *Mulierem fortem quis inveniet* (*Prov.* XXXI, 10)? De l'Église on dira : Qui ne la voit? Car elle est à découvert, haute, brillante, glorieuse, et elle est cela dans tout l'univers [1]. Elle est la montagne qui a grandi jusqu'à couvrir toute la surface de la terre [2]. Elle est la cité bâtie sur la montagne et dont le Sauveur dit dans l'Évangile qu'elle ne peut être cachée : nul ne la peut ignorer, *abscondi non potest* (*Mat.* v, 14). Elle est la lumière placée sur le candélabre : nul dans la maison ne peut n'être pas éclairé par elle [3]. Le texte scripturaire (*Ps.* XVIII, 6) s'applique à elle, qui parle de Dieu plantant sa tente au soleil : « *Iam in sole, hoc est in manifestatione, posuit tabernaculum suum quod est Ecclesia ipsius* » [4]. Il faut être aveugle volontaire et brûlé du feu des concupiscences mauvaises, pour ne pas voir le soleil [5].

Le vieux monde romain est-il converti si unanimement que le ferait croire parfois l'éloquence d'Augustin? Non, et l'évêque d'Hippone lui-même nous découvre des réfractaires qui, s'ils ont renoncé au culte

1. *Sermo* XXXVII, 2 : « Ergo describatur, laudetur, commendetur, âmanda ab omnibus nobis ut mater... Mulierem istam tam fortem quis non videt? Sed iam inventam, iam eminentem, iam conspicuam, iam gloriosam, iam ornatam, iam lucidam, iam, ut cito explicem, toto terrarum orbe diffusam ».

2. *Sermo* XLV, 6-7. *In Ioa. tract.* IV, 4.

3. *Epistul.* LIII, 1.

4. *De consensu euangel.* I, 46. Cf. *Enarr.* XVIII, 6.

5. *Enarr.* LVII, 20. *In ep. Ioa.* II, 2 : « ... quam caecus qui tam magnum montem non videt, qui contra lucernam in candelabro positam oculos claudit? » *Enarr.* CIII, III, 1 : « Ista quando obscura erat Ecclesia? Quando nondum apparebat, nondum eminebat, seducebantur homines, et dicebatur : Haec est Ecclesia, hic est Christus, ut sagittarent in obscura luna rectos corde. Modo quam caecus est qui plena luna errat! »

des dieux romains, n'ont pas embrassé le christianisme pour lequel ils ont un mépris exaspéré [1].

Moins violents, d'autres trahissent leur dédain par des mots comme celui-ci : Un tel est un grand homme, un homme de bien, un lettré, un docte, mais pourquoi est-il chrétien [2] ! Le christianisme est contredit dans ses articles de foi fondamentaux par une incrédulité qui raisonne, qui conteste, qui nie, qui raille [3]. Il est contredit dans sa morale par des mœurs publiques qui ne se détachent ni du plaisir, ni du blasphème, ni de la luxure : le diable ne s'est pas fait chrétien, il ne peut plus sévir contre l'Église, puisque la paix et la considération sont acquises à l'Église, mais il s'embusque dans les passions des hommes, il démoralise par le scandale [4]. Enfin le crédit du christianisme auprès des empereurs lui vaut d'attirer dans ses églises des hypocrites, des arrivistes, *perventores* [5].

La foi d'Augustin ne s'émeut pas de ces ombres. La résistance de ce qui subsiste du vieux monde païen va en décroissant et finira par s'éteindre. Ces récalcitrants sont les murailles de la cité incroyante. Combien de temps ces murailles tiendront-elles? Nul ne peut le dire, mais patience, elles ne tiendront pas

1. *Enarr.* XXXIV, II, 8 : « Ubicunque invenerint christianum, solent insultare, exagitare, irridere, vocare hebetem, insulsum, nullius cordis, nullius peritiae ». Rapprocher *Epistul.* CXI, 2 : « Attendunt quanta celeritate Euangelium praedicatur, et non attendunt quanta perversitate contemnitur. »

2. *Enarr.* XXXIX, 26 : « Magnus vir, bonus vir, litteratus, doctus, sed quare christianus? » *Ibid.* CXL, 17 : « Magnus vir ille, verbi gratia, Gaius Seius, magnus, doctus, sapiens, sed quare christianus? Nam magna doctrina, et magnae litterae, et magna sapientia ». Seraient-ce des propos tenus sur Augustin lui-même?

3. *Enarr.* LIV, 12. *Epistul. ad. Rom. inchoat. expos.* 15. *De catech. rud.* 11.

4. *Enarr.* LXIX, 2.

5. *De doctr. chr.* III, 45. *De consensu euang.* II, 49.

toujours : l'arche fait le tour des murs de Jéricho [1]! Les princes chrétiens ont aplani la route et protègent la marche : « *Eat ergo Ecclesia, ambulet : facta est via, strata nostra ab imperatore munita est* » [2].

La *Catholica* déborde les frontières de l'Empire romain. Augustin sait qu'elle a pénétré chez les Goths [3], chez les Perses, chez les Indiens, et dans les autres nations barbares [4]. Elle parviendra (si ce n'est déjà fait) jusque chez les Éthiopiens, qui sont aux extrémités de la terre [5]. Le Christ étend ses conquêtes bien au delà de celles qu'a faites la puissance romaine : des régions demeurées fermées à ceux qui se battent le fer à la main, se sont ouvertes à qui n'a d'autre arme que la croix [6].

Dieu appelle à l'Église tout ce qu'il a créé de terre : « *Qui terram vocavit, tantam vocavit quantam fabricavit* », depuis le levant jusqu'au couchant [7]. La terre est, de toutes parts, environnée par l'Océan, qui la pénètre pour former la mer connue de nous (la Méditerranée) que sillonnent nos navires : l'Océan lui-même à des îles, et l'Évangile a été porté jusqu'à ces îles : c'est donc toute la terre créée que Dieu a voulu conquérir à l'Église, quand il a prédit qu'elle dominerait d'une mer à l'autre, *Dominabitur a mari usque ad mare* (*Ps.* LXXI, 8), et que la prédication de l'Évangile serait portée jusqu'aux limites de la

1. *Enarr.* LIV, 13.
2. *Enarr.* XXXII, II, 10.
3. *Civ. Dei*, XVIII, 52.
4. *De consensu euangel.* I, 49. *Epistul.* XCIII, 23.
5. *Enarr.* LXXI, 12.
6. *Enarr.* XCV, 2. *Epistul.* CXCIX, 47.
7. *Enarr.* XLIX, 3. Dans le [*Brevissimus liber*] *de baptismo*, publié par Dom Wilmart, *Revue bénédictine*, 1912, p. 158, le Sauveur lave les pieds de ses apôtres dans un bassin avant la cène : « Pelvis illa totus mundus est et rotatum vas illius pelvis circuitus est orbis. »

terre[1]. L'Église est l'assemblée des peuples et des nations, l'assemblée du genre humain, « *congregatio generis humani* »[2]. Le psalmiste a dit : *A finibus terrae ad te clamavi.* Qui de nous a une voix pareille? Ni toi, ni moi, ni personne, mais cela est vrai de l'Église, dont la voix retentit dans la terre entière[3].

L'Église a mis la main sur bien des nations, elle ne les a pas encore toutes[4], elle les aura toutes : elle va croissant chaque jour, et les nations qui ne sont pas encore converties, se convertiront, oui, même les Barbares au delà des frontières de l'empire romain[5]. Le Christ a annoncé (*Mat.* XXIV, 14) que l'Évangile devait être prêché dans l'univers entier à toutes les nations, et que la consommation du monde ne viendrait qu'après que cette évangélisation totale serait achevée : les nations qui restent à convertir[6], et auxquelles on prêche chaque jour l'Évangile, sont

1. *Enarr.* LXXI, 11 : « Mari quippe magno cingitur terra, qui vocatur Oceanus... » Cf. *Epistul.* CXCIX, 47.

2. *Enarr.* VII, 7; LXV, 2; CIII, 1, 3. *In Ioa. tract.* VIII, 2 : « Attendite universum orbem terrarum ordinatum in ipsa humana republica... »

3. *Enarr.* CXIX, 7. Cf. *Sermo* CCLII, 10. *Enarr.* CIII, III, 2. *In Ioa. tract.* IX, 15. *De consensu euang.* I, 3.

4. *Epistul.* CXCIX, 46 : « Sunt apud nos, hoc est in Africa, barbarae innumerabiles gentes, in quibus nondum esse praedicatum Euangelium ex iis qui ducuntur inde captivi, et Romanorum servitiis iam miscentur, cotidre nobis addiscere in promptu est... » Je pense à des *gentes* établies au sud du *limes* romain en Afrique. Voyez S. GSELL, *Hist. ancienne de l'Afrique du Nord*, t. I (1914), p. 302.

5. *Enarr.* XCV, 2. Cf. *Epistul.* CXCIX, 48, où Augustin marque que toutes les nations se convertiront, mais non pour autant tous les hommes : « Omnes enim gentes promissae sunt, non omnes homines omnium gentium. »

6. Augustin croyait que ces nations étaient très peu nombreuses, il le pense du moins en 415, quand il écrit : « Non desunt adhuc ultimae gentes, licet ut perhibetur paucissimae, quibus hoc nondum fuerit praedicatum ». *De nat. et grat.* 2. Et ailleurs : « Quo pervenit (Ecclesia)? Ad omnes gentes. Paucae remanserunt, omnes tenebit ». *In ep. Ioa.* II, 2.

une preuve que l'Église a encore du temps devant elle et que les desseins de Dieu sur elle ne sont pas encore accomplis[1], — quoique, à vrai dire, le monde approche de sa fin et que l'Église touche à la vieillesse, vieillesse bénie et destinée à finir en joie[2].

*
* *

Si loin que recule l'extension de l'Église sur terre, son unité ne se disloque pas : « *Ecclesia unitatis orbis terrarum* »[3]. Chaque Église locale a son individualité : à ces Églises s'applique le texte du psaume qui parle des filles des rois, *Delectaverunt te filiae regum* (*Ps.* XLIV, 10), car elles sont filles des rois, c'est-à-dire des apôtres. Rome est fille des rois, Carthage est fille des rois, des villes et des villes sont filles des rois, toutes ensemble elles sont une seule reine, « *ex omnibus fit una quaedam regina* »[4]. Nombreuses sont les Églises, une est l'Église : nombreux les fidèles, une l'épouse du Christ, une la famille, une la *plebs*, une la brebis[5]. L'Église est la tunique sans couture du Christ, car cette tunique sans couture est une leçon d'unité, « *in illa veste unitas commendata est* »[6].

L'orgueil humain a fait aux pieds de la tour de

1. *De agone chr.* 31. *Enarr.* CXLVII, 19.
2. *Enarr.* XXXVI, 4 : « Dominus ipse in corpore suo quod est Ecclesia iunior fuit primis temporibus, et ecce iam senuit... Corpus autem Christi quod est Ecclesia tamquam unus quidam homo primo iunior fuit et ecce iam in fine saeculi est in senecta pingui... » Rapprocher XCI, 11, et CXXVIII, 3 ; *Epistul.* CXXVII, 11.
3. *Enarr.* XXXIX, 20. Cf. *Epistul.* LXXXVII, 2.
4. *Enarr.* XLIV, 23.
5. *Enarr.* LXIV, 14 : « Multae Ecclesiae et una Ecclesia : multi fideles et una sponsa Christi : sic multa flumina et unus fluvius. » Rapprocher LXVII, 11. *Sermo* CCLXV, 7.
6. *Enarr.* CVI, 14. Cf. *In Ioa. tract.* CXVIII, 4.

Babel la confusion des langues : qui cherche l'unité de langue la retrouvera refaite par le saint Esprit dans l'Église, où la foi donne à tous les cœurs le même langage[1]. L'univers grâce à l'Église est devenu un chœur, et ce chœur du Christ chante à l'unisson, de l'Orient à l'Occident[2].

L'unité est celle d'un édifice : ces nations qui viennent l'une après l'autre dans l'Église, sont des pierres vivantes, des pierres saintes, qui entrent dans la construction d'un édifice qui ne s'achèvera qu'avec le monde : « *Quam magna domus* »[4] ! La charité est ce qui lie ces pierres les unes aux autres : « *Domum Domini non faciunt, nisi quando caritate compaginantur* »[5]. La charité est la paix : « *Pax, vinculum sanctae societatis, compago spiritalis, aedificium de lapidibus vivis* », et cela n'est réalisé que dans la *Catholica*[6].

En regard de cette unité dans la catholicité, les hérésies et les schismes apparaissent comme des constructions de fortune élevées çà et là, dans des coins, aux abords de l'édifice qui se bâtit en pleine

1. *Enarr.* LIV, 11. *In Ioa. tract.* VI, 10. *Serm.* CCLXVI, 2 ; CCLXVII, 3; CCLXVIII, 1 ; CCLXIX, 1.

2. *Enarr.* CXLIX, 7 : « Chorus Christi iam totus mundus est. Chorus Christi ab oriente in occidentem consonat. » L'unité du culte dans la *Catholica* devient une expression de l'unité des âmes. Augustin insiste à maintes reprises sur cette unité dans la prière, les jeûnes, les chants. Voyez *Enarr.* XXI, II, 24; XLVIII, 2; LXXV, 10; XCIX, 12; CVI, 13; CXXV, 9; CXLIX, 2. *Serm.* CCIX, 1; CCX, 8. *De vera relig.* 5. *Epistul.* CLXXXVII, 20-21.

4. *Sermo* CXVI, 7.

5. *Sermo* CCCXXXVI, 1. Cf. *Enarr.* XXX, II, 1 : « Caritas compagem facit, compages complectitur unitatem, unitas servat caritatem, caritas pervenit ad claritatem. »

6. *Enarr.* CXLIX, 2. *Epistul.* CXL, 43; CXLII, 1 et 2. N'oublions pas que l'unité de l'Église a pour armature l'autorité enseignante et disciplinaire des pasteurs, « quibus populorum congregatio regenda commissa est ». *Epistul.* XXXVI, 32. Cf. *Epistul.* CCXXVIII, 11. *Civ. Dei*, XX, 9. *Serm.* CXLVI, 1 et CCCXL. *Enarr.* CXXVI, 3; CVI, 7.

lumière, en attendant sa dédicace au jour de la dernière résurrection [1]. Tout schisme, toute hérésie, en effet, est chose locale, provinciale, sinon chose de conventicules secrets et obscurs [2]. Ceux qui se sont séparés de l'unité, en combien de petites sectes se sont-ils divisés [3]! Toute hérésie est éphémère, semblable en cela aux torrents d'hiver, débordants, retentissants, et bientôt à sec [4]. Le Sabellianisme n'existe plus, il était trop vieux pour une hérésie, il s'est peu à peu vidé; l'Arianisme fait encore quelques mouvements, comme un cadavre en putréfaction, ou du moins comme un homme qui n'a pas encore rendu l'âme [5]. Si on rencontre des hérétiques sur toute la surface de la terre, aucune secte ne s'étend à toute la terre : telle secte en Afrique, telle autre en Mésopotamie, telle autre en Égypte, telle autre en Orient : aucune qui ne soit d'un pays, aucune qui ne soit débordée par la *Catholica,* qui est partout et partout travaille à ramener les égarés, lesquels s'ignorent les uns les autres, tandis qu'elle les connaît tous. Elle est la vigne qui a étendu ses branches sur la terre entière : ils sont les rameaux coupés et morts [6]. Malheur à ceux qui sont ainsi retranchés de l'unité! malheur à ceux qui haïssent l'unité [7]!

1. *Sermo* CLXIII, 3. *Enarr.* XXIX, II, 6.
2. *Quaest. euang.* I, 38.
3. *Sermo* IV, 34 : « Qui se dividunt ipsi habent gladium divisionis et in gladio suo moriuntur et in gladio suo vivunt... Videte illos, fratres mei, qui se ab unitate praeciderunt, in quot frusta praecisi sunt. » Augustin observe ailleurs que ces dissidents ont entre eux cela seul de commun qu'ils ne veulent pas de l'unité. *Sermo* XLVII, 27 : « Dissentiunt inter se, contra unitatem omnes consentiunt. »
4. *Enarr.* LVII, 16.
5. *In Ioa. tract.* XL, 7.
6. *Serm.* XLVI, 18, et CCLII, 4.
7. *In Ioa. tract.* X, 8; XII, 10. Rapprochez *Sermo* XLVII, 28 : « ... Gen-

## II

Mondiale et une de fait [1], l'Église est telle parce que Dieu l'a voulu, dessein de Dieu révélé par l'Écriture. C'est le second point de la synthèse antidonatiste d'Augustin.

Dans l'Ancien Testament, le Nouveau est contenu, mais caché : dans le Nouveau, l'Ancien se manifeste [2]. A titre de figure, ou de prophétie, ou de fait, il est constamment parlé dans l'Écriture du Christ et de l'Église, de l'Église en tant qu'elle est destinée à tout l'univers, donc catholique. Pas une seule page peut-être des saints Livres où ne retentisse ce double enseignement, le Christ, l'Église [3].

tiles pagani qui remanserunt, non habentes quid dicant contra nomen Christi, dissensionem Christianorum obiciunt. »

1. Cette unité mondiale n'est pas affectée par le fait que l'on parle d'une *Ecclesia occidentalis* ou d'une *Ecclesia orientalis*, expressions qui sont, au temps d'Augustin, purement géographiques. *Contra Iulian.* I, 14. *Epistul.* LXXXVII, 1. Cf. REUTER, p. 165. — L'unité ne sera pas davantage affectée par les diversités de rites et de pratiques. Ce point est traité ex professo par A. dans ses *Epistul.* LIV et LV.

2. *De catech. rud.* 8. *Enarr.* LXXII, 1. *Sermo* CCC, 3. *Quaest. in Hept.*, II, 73. *Contra Faustum*, IV, 2.

3. *Enarr.* CLXVII, 16 : « Illud Moyses, hoc prophetae, et alia multa milia. Quis numerat testimonia de Ecclesia toto terrarum orbe diffusa? Quis numerat? Non sunt tot haereses contra Ecclesiam, quot sunt testimonia legis pro Ecclesia. Quae pagina non hoc sonat? Quis versus non hoc loquitur? » *Sermo* XLVI, 33. *In Ioa. tract.* VI, 24. *Civ. Dei*, XVI, 2; XVII, 16. *De catech. rud.* 6. *Contra Faustum*, XVIII, 7; XXII,

Les textes scripturaires qui annoncent la catholicité de l'Église sont avant tout ceux où le Christ ressuscité donne mission aux apôtres de « prêcher en son nom dans toutes les nations, en commençant par Jérusalem » (*Luc.* XXIV, 46-47), d'être ses « témoins à Jérusalem, dans toute la Judée, la Samarie, et jusqu'à l'extrémité de la terre » (*Act.* I, 8). Ces paroles du Seigneur, qu'il prononce avant son ascension au ciel, sont le testament de ses dernières volontés : prévoyant les litiges que soulèveraient de mauvais fils, il a tenu à ce que ses volontés fussent incontestables [1]. Qu'on ne vienne donc pas nous dire : Le Christ est ici, ou : Le Christ est là. Nous ne voulons entendre que le Seigneur [2].

Cent fois Augustin reviendra à cette thèse, que le Christ ressuscité a pris pour sujet de ses derniers enseignements l'Église [3], et que le Christ ressuscité a destiné cette Église à toute la terre. Le Christ a voulu donner à ses disciples la certitude de la réalité de son corps ressuscité, et aussi fortement la certitude de l'institution et de la future catholicité de son corps mystique : O hérétique, il faut que tu croies avec nous à l'Église, sinon tu crois au Christ pour ta condamnation [4].

Dès avant sa passion cependant le Sauveur a an-

1. *Sermo* CCLXV, 7.

2. *Ibid.* 6. Voyez un développement analogue dans un sermon « de l'école de saint Augustin », sur l'Ascension, publié par Dom Morin, *Revue bénédictine*, 1912, p. 253 : « Eritis mihi testes. Ubi tempora dicere noluit, loca tacere noluit... O itoria! bibite, ructate. Ecce in Ierusalem, ibi plantata est Ecclesia... Distendit palmites, et implevit universam terram... » *Itoria*, le coup de l'étrier qu'on donne aux amis qui vont vous quitter.

3. *Sermo* CCLXV, 12 : « Glorificatus Dominus resurgendo, commendat Ecclesiam; glorificatus ascendendo, commendat Ecclesiam; Spiritum sanctum mittens de caelis, commendat Ecclesiam... » Cf. *Sermo* CCLXVII, 3. *Enarr.* XLIX, 5; LVII, 6. *Tractat. inedit.* XXXII, 11 (p. 153-154)

4. *Enarr.* CXLVII, 18.

noncé son Église et la catholicité de son Église. Lorsque le Christ prédit que beaucoup viendront de l'Orient et de l'Occident et prendront place, avec Abraham, Isaac et Jacob, dans le royaume des cieux (*Mat.* VIII, 10-11), il pense à son Église[1]. Le Sauveur n'identifie pas la *Catholica* terrestre et visible avec le royaume des cieux, car ce royaume est dans l'au-delà où sont Abraham, Isaac et Jacob. Les élus viendront de l'Orient et de l'Occident, ils viendront de la *Catholica* répandue sur toute la terre. — Toutefois, la *Catholica* peut être appelée royaume de Dieu, d'abord parce qu'elle a pour fin la vie future et éternelle[2]; pour cette raison encore que les saints sont dans la *Catholica* et que Dieu règne dans ses saints[3]; pour cette raison enfin que la *Catholica* est sur terre la cité de Dieu, par opposition à la cité du diable. La *Catholica* est donc sous ces divers aspects le royaume de Dieu sur terre, elle n'est pas le royaume de Dieu sans phrase, comme dit Harnack[4].

Le miracle de la Pentecôte est une première confirmation de la catholicité de l'Église. Le saint Esprit, en effet, descendant sur les apôtres et les disciples assemblés en une même maison, leur communique le don des langues. Est-ce à dire que chacun reçoit le don d'une langue? Nullement, mais chacun parle les langues de toutes les nations. Voilà le miracle du don, et en même temps le sym-

1. *Sermo* XLVI, 34. *Quaest. euang.* I, 38.
2. *De sancta virginit.* 24 : « Quid aliud istis restat, nisi ut ipsum regnum caelorum ad hanc temporalem vitam in qua nunc sumus asserant pertinere?... Et quid hac assertione furiosius? Nam etsi regnum caelorum aliquando Ecclesia etiam quae hoc tempore est appellatur, ad hoc utique sic appellatur quia futurae vitae sempiternaeque colligitur. »
3. *Civ. Dei*, XX, 9.
4. REUTER, p. 150-151. HARNACK, *Dogmeng.* t. III³, p. 137.

bole de l'unité catholique qui doit s'étendre à toute la terre [1].

La vision de saint Pierre à Joppé, cette grande nappe descendant du ciel attachée par les quatre coins et renfermant toutes les bêtes de la terre (*Act.* x, 9-16), est une révélation symbolique de la *Catholica*. L'Église est cette nappe, tenue aux quatre coins qui sont les quatre parties de la terre entre lesquelles l'Église s'étend, les quatre vents du ciel d'où Dieu appelle les saints, les quatre points cardinaux entre lesquels se propage la foi évangélique, et ces bêtes sont les nations de la terre [2].

*
* *

Manifestée en clair dans le Nouveau Testament, l'Église est annoncée dans l'Ancien par des figures, d'abord. Figure annonciatrice de l'Eglise, la captivité en Égypte dont Moïse libère les Hébreux, la Loi donnée dans le désert, l'établissement du peuple de Dieu dans la terre promise. Il faut en dire autant du déluge et de l'arche, symbole de l'Eglise et du salut par l'Église. Autant du paradis terrestre, autant de la cité de Sion, autant du Temple [3]. Ne doutons pas que le Cantique des Cantiques ne nous présente, sous le personnage de l'épouse et de l'époux, l'Église et le Christ [4].

1. *Sermo* CCLXXVIII, 1; CLXXV, 3; CCLXV, 12; CCLXVI, 2. *In Ioa. tract.* XXXII, 7. *Civ. Dei*, XVIII, 49.
2. *Sermo* CXLIX, 6; CCLXVI, 6; *Enarr.* XXX, II, 5.
3. Pour le détail, SPECHT, p. 9-19.
4. *Sermo* XLVI, 35. Les Donatistes reconnaissent aussi que les deux protagonistes du Cantique sont l'Église et le Christ : « Quod sponsa sponso dicat, quod Ecclesia Christo dicat, nec nos dubitamus, nec illi ». *Ibid.* 36. Cette exégèse allégorique est déjà celle de saint Cyprien, *De unitate*, 4; *Epistul.* LXXIV, 11.

L'Église n'est pas reconnaissable dans l'Ancien Testament seulement à des figures, elle est prophétisée expressément. Nous le croyons avec Augustin. Augustin cependant était convaincu que le saint Esprit a inspiré tous les sens que suggère la lecture de la lettre de l'Écriture. Nous sommes plus réservés : la théorie de la pluralité du sens littéral, chère à Augustin, est aujourd'hui universellement abandonnée. Là où il voit un sens littéral, nous ne voyons souvent qu'une ingénieuse accommodation. Mais là même combien expressive de son ecclésiologie est cette exégèse.

Augustin applique à l'Église chrétienne toutes les promesses que Dieu fait à son peuple d'une mission s'étendant à tous les peuples de l'univers. Si Dieu promet à Abraham, en récompense de son obéissance, que sa descendance se multipliera plus que les étoiles du ciel ou que les sables de la mer, et qu'en elle seront bénies toutes les nations de la terre (*Gen.* XXII, 16) : cette promesse est une prédiction de la *Catholica*[1].

Les psaumes de David sont remplis de traits prophétiques qui annoncent le Christ et l'Église : les recueillir tous est impossible, tant ils abondent, « *copia quam inopia magis impedior* ». En faire une sélection n'est pas plus aisé, parce qu'ils tiennent à la trame de chaque psaume et qu'il faut les prendre avec tout le psaume, si on ne veut pas altérer la signification des versets que l'on cite. Mais les psaumes ainsi interprétés, quelle lumière prophétique en jaillit[2] ! — Si le psalmiste dit : *Bene nuntiavi iustitiam tuam in Ecclesia magna* (*Ps.* XXXIX, 10), ne pensons

1. *Enarr.* XXX, II, 9.
2. *Civ. Dei*, XVII, 15.

pas que cette parole de David soit de David, elle est de David personnifiant le Christ. De quelle Église peut donc parler le Christ et quelle Église peut-il qualifier de grande, sinon la *Catholica*[1]? — Dieu parle à David aussi, mais David est là encore le Christ. Dieu lui dit : Tu es mon fils, demande, je te donnerai les nations en héritage et j'étendrai ton domaine jusqu'aux confins de la terre, *Dabo tibi gentes hereditatem et possessionem tuam terminos terrae* (*Ps.* II, 7-8). Qui ne reconnaîtra là une promesse divine faite au Christ de l'entrée de toutes les nations dans son Église et de l'extension de cette Église à l'univers[2]? — David enfin parle pour l'Église, pour nous qui sommes l'Église[3]. Quand il dit, par exemple : *Sicut audivimus, ita et vidimus* (*Ps.* XLVII, 7), c'est l'Église que nous devons entendre exprimant à Dieu sa reconnaissance :

O beata Ecclesia! quodam tempore audisti, quodam tempore vidisti. Audivit in promissionibus, videt in exhibitionibus. Audivit in prophetia, videt in Euangelio. Omnia enim quae modo complentur antea prophetata sunt. Erige oculos ergo, et diffunde per mundum : vide iam hereditatem usque ad terminos orbis terrae. Vide iam impleri quod dictum est : *Adorabunt eum omnes reges terrae, omnes gentes servient illi* (*Ps.* LXXI, 11). Vide impletum esse quod dictum est : *Exaltare super caelos, Deus, et super omnem terram gloria tua* (*Ps.* CVII, 6)[4].

Le témoignage prophétique que l'Ecriture rend

1. *Enarr.* XXXIX, 15 : « Quam magna? Toto orbe terrarum. Quam magna? In omnibus gentibus. Quare in omnibus gentibus? Quia semen est Abrahae in quo benedicentur omnes gentes... Quare in omnibus gentibus? Quia in omnem terram exivit sonus eorum. »
2. *De agone christiano*, 31.
3. *Enarr.* CXXXVII, 1; CXLII, 3.
4. *Enarr.* XVLII, 7. Cf. *Serm.* XXII, 4; 19.

à l'Église s'applique à tout ce que nous voyons l'Église faire sous le nom du Christ dans l'univers, parce que tout cela a été prédit il y a des siècles [1]. Comment un hérétique, comment un Donatiste peut-il se dérober à un argument scripturaire si irrésistible [2]?

Qu'un Donatiste illettré, né dans le schisme, ignore ce qu'est l'Église et s'en tienne à la coutume qu'il a sucée avec le lait de sa nourrice, cela s'entend. Mais qu'un Donatiste qui pratique quotidiennement l'Écriture, qui la prêche, qui se trouve devant un texte comme, pris au hasard, celui qui dit : *Convertentur ad Dominum universi fines terrae et adorabunt in conspectu eius universae patriae gentium* (*Ps.* XXI, 28), et qu'il n'y reconnaisse pas l'unité de l'univers réalisée par la *Catholica,* quelle cécité! Peut-on croire que les auteurs de schismes et d'hérésies n'ont pas connu par l'Écriture que l'Église a été prédite catholique? Non, on ne peut le croire, dit Augustin avec chaleur, car nous sommes tous chrétiens ou on nous appelle tous chrétiens, nous croyons donc tous au Christ sur la foi des prophètes : or les prophètes ont prophétisé du Christ moins clairement que de l'Eglise, « *obscurius dixerunt prophetae de Christo, quam de Ecclesia* ». Ils prévoyaient en esprit que le Christ serait moins contesté que

1. *De catech. rud.* 53.

2. *Enarr.* LIV, 20 : « Quomodo in haeresi remanebit ad tantam evidentiam sanctae Catholicae, quam diffudit Deus per totum orbem terrarum, quam antequam diffunderet promisit, praenuntiavit, sic exhibuit ut promisit? » Dans le *Sermo* XLVI, 33, Augustin défie les Donatistes de produire un seul mot de l'Écriture qui les justifie « Exeat mihi una vox pro parte Donati. Quid magnum est quod quaero? » Voyez *Sermo* XLVI, 35-46, la vigoureuse discussion des deux textes prophétiques (du Cantique des cantiques et d'Habacuc) où les Donatistes pensent trouver au moyen de deux calembours une prédiction du schisme africain. De même, *Sermo* CXXXVIII, 9.

l'Église : sur ce qu'ils savaient qui serait davantage contesté, ils ont prophétisé plus en droiture et plus en clair. Aussi peut-on appliquer aux Donatistes le texte qui les convainc de mauvaise foi : *Qui videbant me, foras fugerunt a me* (*Ps.* xxx, 13), ils savaient par l'Écriture ce qu'était l'Église, « *cognoverunt quid esset Ecclesia* », et ils lui ont tourné le dos[1].

*
* *

Les Donatistes déclinent l'argument tiré des prophéties, en faisant valoir que les prophéties qui annoncent l'Église et la catholicité de l'Église sont véridiques et ont été accomplies, mais qu'elles n'ont été accomplies qu'un temps, et que l'Église n'a pas survécu à leur accomplissement : la *Catholica* a péri, il n'en subsiste plus qu'un reste, la *pars Donati*[2]. Augustin pourrait se contenter, pour toute réponse, de dénoncer l'énormité de la prétention des Donatistes à être les seuls privilégiés de Dieu et la bonne odeur de Jésus-Christ. Il ne s'est pas fait faute de les railler de ce pharisaïsme[3].

Une autre réponse, plus directe et plus doctrinale, consiste à montrer que les promesses faites par Dieu à l'Église, en tant qu'elle doit être catholique, sont des promesses pour toujours. Vous nous dites que

1. *Enarr.* XXX, II, 8.

2. *De agone christiano*, 31 : « Dicunt iam ista omnia fuisse completa antequam esset pars Donati, sed postea totam Ecclesiam perisse, et in sola Donati parte reliquias eius remansisse contendunt. » *Enarr.* CI, II, 8 : « Dicunt : Fuit et iam non est... Dicunt : Impletae sunt Scripturae, crediderunt omnes gentes, sed apostatavit et periit Ecclesia de omnibus gentibus... Hoc dicunt qui in illa non sunt. » *Ibid.* XXI, II, 24 et 28. *Sermo* LXXXVIII, 21-22.

3. *Enarr.* XXI, II, 2 : « Africa sola bene olet, totus mundus putet! » *Ibid.* CI, II, 8 : « O impudentem vocem! ... Hanc vocem abominabilem, » etc. et tout ce véhément passage. Autant CXLVII, 16.

cette cité maîtresse du monde périra, nous vous répondons qu'il est écrit : *Deus fundavit eam in aeternum* (*Ps.* XLVI, 9). Pourquoi craignez-vous que le firmament ne tombe[1] ? En quel texte trouvez-vous énoncé que doive périr celle que tant de textes énoncent qu'elle doit demeurer[2] ? L'Église durera en ce monde jusqu'à la fin du siècle : que l'ennemi sévisse, qu'il multiplie les scandales et les pièges, l'Église ne peut être vaincue : « *Non vincetur Ecclesia, non eradicabitur, nec cedet quibuslibet tentationibus, donec veniat huius saeculi finis* »[3]. A l'Église s'applique la parole prophétique du psaume : *Permanebit cum sole* (LXXI, 5) : tant que le soleil se lèvera et se couchera, donc jusqu'au dernier jour du monde, l'Église de Dieu ne manquera pas à la terre[4].

Et il sera de nécessité de précepte, — pour ne pas parler encore de nécessité de moyen, — d'appartenir à cette *Catholica* voulue de Dieu. Aucun homme n'a le droit de dire : « J'adore Dieu dans ma conscience, et je n'ai pas besoin de me mêler aux Chrétiens et d'aller à l'Église », parce que la religion intérieure n'est qu'un élément de la religion, et que la religion extérieure est aussi nécessaire qu'un vêtement de laine sur une tunique de lin[5]. Aucune grâce de

1. *Enarr.* XLVII, 7. *Ibid.* CIII, II, 5 : « Firmavit Ecclesiam super fundamentum Christum. Nutabit Ecclesia si nutaverit fundamentum : sed unde nutabit Christus?... Ubi sunt qui dicunt perisse de mundo Ecclesiam, quando nec inclinari potest? » XCII, 8 : « Domus Domini fortis erit, per totum orbem terrarum erit; multi cadent, sed domus illa stat; multi turbabuntur, sed domus illa non movebitur. Domum tuam decet sanctificatio, Domine. Numquid parvo tempore? Absit ! In longitudinem dierum. »

2. *Sermo* XLVI, 33.

3. *Enarr.* LX, 6. Rapprochez *Enarr.* LXX, II, 4 et *Expos. in Gal.* 24. Augustin vise de prétendues prédictions païennes qui vaticinent la fin du christianisme. *Enarr.* XL, 1. *Civ. Dei*, XVIII, 54.

4. *Enarr.* LXXI, 8.

5. *Sermo* XXXVII, 6 : « Invenis alium dicentem tibi : Sufficit mihi

Dieu, si indubitable soit-elle, ne dispense celui à qui Dieu l'accorde de recourir à l'Église et à son ministère [1].

Posé le précepte d'appartenir à l'Église, se séparer d'elle est un crime. Des consciences sont en paix, parce qu'elles ignorent leur cas. Combien d'hérétiques disent : Nous suivons nos évêques, nous sommes leurs brebis, à eux de rendre compte de nous [2]. Le controversiste catholique s'adressera donc de préférence aux mauvais bergers. S'il s'agit des Donatistes, il leur dira : « Je ne vous impute pas des fautes qui ne sont pas les vôtres, pas même les fautes des vôtres, je ne retiens que votre fait personnel, je vous accuse d'être sortis de l'Église : votre péché est votre schisme [3]. Car le schisme est un péché, un péché comme l'adultère, l'homicide ou l'apostasie, un *mortiferum peccatum* [4]. Il n'est pas de faute plus grave que le sacrilège du schisme, assure Augustin, car il n'est pas de juste nécessité de briser l'unité [5].

in conscientia Deum colere, Deum adorare : quid mihi opus est aut in ecclesiam ire aut visibiliter misceri christianis ? Lineam vult habere sine tunica lanea. »

1. *Epistul.* CCLXV, 3. *Sermo* CXLIX, 7. *Quaest. in Hept.* IV, XXXIII.
2. *Serm.* XLVI, 21 ; XLVII, 26.
3. *Sermo* XLVII, 17. *Epistul.* XLIII, 2.
4. *Serm.* LVI, 12 ; LXXI, 7.
5. *Contra epist. Parmen.* II, 25 : « Praecidendae unitatis nulla est iusta necessitas. »

## III

Les Donatistes contestent la validité des sacrements des Catholiques, et avant tout de leur baptême, en vertu du principe qu'ils posent que la validité d'un sacrement dépend de la sainteté de qui l'administre : le véritable baptême du Christ est le baptême qui est administré par un homme juste. Augustin a fait la critique de cette erreur, nous n'y reviendrons pas, mais à son tour il lui oppose ce principe, que hors de l'Église, le saint Esprit est inopérant : nul donc ne participe à la sanctification de l'Esprit que dans la *Catholica*. Si Augustin établit ce principe, qu'il prend à saint Cyprien, [1] le Donatisme sera convaincu de ne rien pouvoir pour le salut de ses fidèles. C'est le troisième point de la synthèse antidonatiste d'Augustin.

Le Sauveur ne s'est pas borné à envoyer ses apôtres à la conquête du monde, il leur a promis le saint Esprit, promesse qui s'est accomplie le jour de la Pentecôte. En leurs personnes l'Église a donc reçu le saint Esprit, et avec le saint Esprit le don des langues. Nous savons comment le don des langues s'est perpétué, puisque devant nous la *Catholica*

1. Cyprian. *Epistul.* lxix, 10.

parle les langues de tous les peuples. Le saint Esprit s'est perpétué aussi bien.

Qu'est-ce que l'esprit en nous, l'esprit à quoi tient que nous vivons, l'esprit que nous appelons *anima*? Il anime tous nos membres : il voit par les yeux, il entend par les oreilles, il sent par les narines, il parle par la langue, il opère par les mains, il marche par les pieds ; il est présent dans tous les membres pour qu'ils vivent, il donne vie à tous et leur fonction propre à chacun, « *vitam dat omnibus, officia singulis* ». La vie est commune, les fonctions diverses. Ainsi en va-t-il de l'Église de Dieu : chaque membre a son office, tous les membres participent à une même vie, et ce que l'*anima* est à notre corps humain, le saint Esprit l'est au corps du Christ qu'est l'Église [1].

Tant que nous vivons, tant que nous sommes en santé, nos membres remplissent leur fonction respective. Si un membre souffre, tous les membres compatissent. Parce qu'il est partie intégrante du corps, le membre peut souffrir, il ne peut pas expirer. « *Quid est enim exspirare nisi spiritum amittere?* » Qu'un membre vienne à être amputé du corps, l'esprit le suivra-t-il ? On reconnaît le membre, c'est un doigt, ou une main, ou un bras, ou une oreille; détaché du corps, il garde sa forme de membre, mais la vie lui manque. Ainsi en est-il de l'homme qui est séparé de l'Église : son baptême est celui de l'Église, son symbole est celui de l'Église, mais il n'a pas la vie, le saint Esprit [2].

Aux hérétiques, qui voudraient que l'Esprit soit un

1. *Sermo* CCLXVII, 4. Même théorie, *Sermo* CCLXVIII, 2. *In Ioa. tract.* XXVI, 13. *Enarr.* LXIV, 7.
2. *Serm.* CCLXVIII, 2; LXXI, 32; CCLXIX, 3 et *In Ioa. tract.* XXVII, 6.

don immédiat, Augustin oppose cet axiome que l'Esprit est un don auquel nous participons dans l'Église, l'unique Église étant la *Catholica* [1]. Ainsi le non-baptisé appartient par sa naissance à la masse de l'humanité perdue : il est transféré par la grâce baptismale dans l'humanité sauvée, il devient membre du corps du Christ, il entre dans la *compago* de ce corps comme dans la structure vivante du temple de Dieu qu'est l'Église. Hors de cet édifice qui s'élève pour devenir l'éternelle demeure de Dieu, toute vie d'homme est malheur et doit être appelée mort plutôt que vie. Quiconque donc ne veut pas que la colère de Dieu reste sur lui, ne doit pas être étranger à ce corps, à ce temple, à cette cité, et celui-là est étranger qui n'est pas rené par le baptême [2]. On n'excepte de cette condition que les martyrs qui ont souffert le martyre avant d'avoir reçu le baptême, parce que leur passion leur tient lieu de baptême [3]. Les catéchumènes ont la foi, nous les appelons nos frères, ils sont sanctifiés par les rites propres du catéchuménat, ils ont parfois une éminente charité : ils ne sont pas pour autant incorporés au corps du Christ, l'entrée dans le royaume des cieux ne saurait leur être assurée tant qu'ils n'ont pas reçu le baptême [4]. Hors de la *Catholica* l'Esprit ne vivifie

1. *Sermo* LXXI, 5.

2. *Epistul.* CLXXXVII, 33.

3. *Epistul.* CCLXV, 4. *Civ. Dei*, XIII, 7. Sur ce point, aucune hésitation : CYPRIAN. *Epistul.* LXXIII, 22 ; PSEUDO-CYPRIAN. *De rebapt.* 2, 11 et 14 ; BASIL. *De spiritu sancto*, 36 ; AMBROS. *De obitu Valentiniani*, 53.

4. *De bapt.* IV, 28. *De pecc. mer.* II, 42. *In Ioa. tract.* IV, 13 ; XIII, 7. — La rigueur d'Augustin sur ce point est corrigée ailleurs, en ce qui concerne les adultes, par cette considération que Dieu, en leur faisant la grâce de la foi, peut par cette foi les incorporer au corps du Christ : « In quibusdam tanta est (gratia fidei) ut iam corpori Christi et sancto Dei templo deputentur. » *De div. quaest. ad Simplicianum*, I, quaest. II, 2. Rapprocher *De bapt.* IV, 29 : « ... invenio non tantum passio-

personne, hors de la *Catholica* pas de saint Esprit :

Ecclesia catholica sola corpus est Christi... Extra hoc corpus neminem vivificat Spiritus sanctus... Non habent itaque Spiritum sanctum qui sunt extra Ecclesiam [1].

Ne parlons plus des non-baptisés, soit païens, soit juifs, qui sont évidemment hors de l'Église dont ils n'ont pas franchi le seuil : hors de l'Église sont en outre les baptisés qui par leur faute sont séparés d'elle, hérétiques, schismatiques, excommuniés.

*
* *

L'hérésie consiste dans la négation formelle et obstinée d'une vérité dont la profession est, au jugement de l'Église, une condition de l'unité. Une erreur n'est pas nécessairement une hérésie : il faut, pour que l'erreur soit une hérésie, que l'erreur commise aille contre la *regula fidei*, et, comme la *regula fidei* n'est définie et expresse que pour une part, on comprend qu'il puisse être difficile parfois de prononcer si telle erreur est ou n'est pas une hérésie [2]. Le plus

nem pro nomine Christi id quod ex baptismo deerat posse supplere, sed etiam fidem conversionemque cordis, si forte ad celebrandum mysterium baptismi in angustiis temporum succurri non potest. » Et tel est le cas du bon larron. — Tel était mieux encore le cas du jeune Valentien II, assassiné en 392 sans avoir encore été baptisé, et du salut duquel saint Ambroise s'était porté garant, dans son célèbre discours *De obitu Valentiniani* (Voyez 30, 51-53, 75).

1. *Epistul.* CLXXXV, 50. Cf. *In Ioa. tract.* XXXII, 7. *Sermo* LXXI, 28, 30, 33. — Nous touchons ici à la grosse question des vertus des infidèles. Augustin accorde qu'elles existent, il en fait même un don de Dieu, mais il refuse d'y voir un fruit de la grâce qui procède de la foi et qui sauve. Il leur arrive aussi d'être viciées par l'orgueil : dans ce cas ces vertus sont des péchés. *Contra Iulian.* IV, 16 et suiv.

2. *De haer.* prooem. : « Quid ergo faciat haereticum, regulari quadam definitione comprehendi, sicut ego existimo, aut omnino non potest, aut difficillime potest. »

souvent, les hérésies se sont accusées elles-mêmes en défendant ouvertement leur erreur contre l'autorité de l'Église qui la réprouvait, en se donnant une dénomination particulière, en faisant spontanément sécession, sans laisser d'avoir parfois en tout le reste le même culte que la *Catholica* [1]. L'hérésie est alors collective et d'autant mieux reconnaissable. Mais l'hérésie peut chercher à se dissimuler à l'intérieur du Catholicisme : tel a été le cas du Priscillianisme [2]. Enfin on devra, pour être juste, distinguer les hérétiques de bonne foi et les autres. Celui qui défend son opinion, encore qu'elle soit erronée et perverse, mais qui la défend sans s'y obstiner, et qui cherche la vérité avec scrupule, prêt à se rendre à elle quand il la connaîtra, celui-là, fut-il né dans l'hérésie, n'est pas à tenir pour hérétique [3]. On peut imaginer le cas d'un catholique, arrivant à se former sur le Christ l'opinion de Photin et croyant de bonne foi que telle est la foi catholique : celui-là ne sera pas non plus hérétique, à moins que, la doctrine catholique authentique lui étant présentée, il ne lui résiste et s'opiniâtre dans l'erreur qu'il s'est persuadée [4].

Le schisme est une sécession amenée dans une communauté par un dissentiment : « *Dicitur schisma esse recens congregationis ex aliqua sententiarum diversitate dissensio* ». Aucun schisme sans un dis-

1. *De vera relig.* 9.
2. *Contra mendacium*, 4, 9, 11, 14.
3. *Epistul.* XLIII, 1 : « Qui sententiam suam, quamvis falsam atque perversam, nulla pertinaci animositate defendunt, praesertim quam non audacia praesumptionis suae pepererunt, sed a seductis atque in errorem lapsis parentibus acceperunt, quaerunt autem cauta sollicitudine veritatem, corrigi parati cum invenerint, nequaquam sunt inter haereticos deputandi. »
4. *De bapt.* IV, 23.

sentiment préalable. Si le schisme persévère, il devient une hérésie : « *Haeresis autem schisma inveteratum* »[1]. Les Donatistes voudraient que le schisme fut une séparation survenue entre fidèles ayant la même religion, les mêmes *sacramenta,* et rien qui les différencie « *in christiana observatione* » : le schisme serait une rupture sans dissentiment. Augustin n'a pas de peine à montrer que le schisme serait alors un effet sans cause. Quand les Donatistes ne seraient pas hérétiques pour leur pratique de la réitération du baptême, ils le seraient du fait de demeurer dans leur schisme invétéré : « *Haeretici estis, vel quod in schismate inveterato permansistis* »[2].

Entre l'hérésie et le schisme cette différence est évidente, que le schisme se détache volontairement de la *Catholica,* tandis que l'hérésie en est éconduite d'autorité. Dans les deux cas, la suite est la même : ni les hérétiques, ni les schismatiques, n'appartiennent plus à la *Catholica*[3]. Ils sont les uns et les autres des branches coupées de la vigne, ils sont retranchés de l'unité de l'Église[4]. Par opposition aux fils de l'épouse légitime, ils sont les enfants des concubines[5]. Agar chassée avec Ismaël figure la répudiation de l'hérésie, du schisme. Comme Sara, l'Église veut qu'on les chasse, qu'on les exclue de l'héritage. Ils ont le baptême, ils sont donc de la semence d'Abraham, oui, mais ils n'ont droit à l'héritage de la vie éternelle que s'ils retournent à

1. *Contra Crescon.* II, 9.
2. *Ibid.* 10.
3. *De fide et symb.* 21. *Civ. Dei,* XVIII, 51. *Enarr.* CXVI, 6. *Serm.* XLVI, 7; CLXXXI, 3 et 6; CCLII, 4.
4. *De catech. rud.* 48. *Enarr.* LXV, 5; LXVIII, 1, 11.
5. *De patientia,* 25.

l'Église catholique, d'où leur superbe les a fait chasser[1].

L'excommunié est lui aussi hors de l'Église. Ne confondons pas l'excommunié avec le pénitent. L'excommunié est le catholique qui a été exclu de l'Église en vertu d'une condamnation prononcée par l'évêque : il n'est pas de peine plus grave[2]. L'excommunié est chassé de l'Église comme Adam et Ève ont été chassés du paradis terrestre[3]. Il est, en dépit de son baptême, arraché « *a compage corporis* », comme l'Évangile veut qu'on arrache le membre qui scandalise[4].

*
* *

La validité est incontestable des sacrements administrés par les hérétiques, par les schismatiques, s'ils les administrent dans la forme qui est celle de l'Église. Les sacrements portés ainsi hors de l'Église, restent les sacrements de l'Église, cela est vrai du baptême, cela est vrai de l'ordination, cela est vrai de l'eucharistie[5].

1. *Sermo* III : « ... Eodem verbo nasceris, eodem sacramento, sed ad eamdem hereditatem vitae aeternae non pervenis, nisi ad Ecclesiam catholicam reversus fueris. Ex semine Abrahae nasceris, sed filius ancillae foris propter superbiam. » Rapprocher AMBROS. *In Luc.* VII, 95 : « Omnes haereticos et schismaticos a regno Dei et Ecclesia intellege separatos. »

2. *Enarr.* LIV, 9 : « ... castigemus, excommunicemus, cum dilectione a nobis etiam separemus ». *De corrept. et gratia*, 46 : « Ipsa quae damnatio nominatur, quam facit episcopale iudicium, qua poena in Ecclesia nulla maior est... » Le pécheur notoire qui ne se soumet pas à la pénitence, peut être excommunié. *In Ioa. tract.* XLVI, 8.

3. *De Gen. ad. litt.* XI, 54.

4. *De fide et op.* 6. *In Ioa. tract.* XXVII, 6. *Epistul.* CLVII, 22.

5. *Epistul.* LXXXVII, 9; XCIII, 46; LXI, 2.

Mais une fois rappelé le principe de la validité, Augustin introduit cette restriction que les hérétiques et les schismatiques posent par leur hérésie ou leur schisme un obstacle à l'efficacité du sacrement, en ce sens du moins que l'efficacité du sacrement est suspendue, parce que la charité manque à celui qui le reçoit dans l'hérésie ou dans le schisme, et la charité, c'est autant dire l'Esprit.

Ainsi, le baptême des hérétiques ou des schismatiques est valide, mais le baptisé n'y reçoit pas le saint Esprit, tant qu'il reste étranger à l'unité dans la charité, c'est-à-dire à l'unité de toutes les nations dans la *Catholica*[1]. Des schismatiques nous diront : Que gagnerons-nous à nous rapprocher de vous, puisque vous reconnaissez que nous avons le baptême du Christ? Nous leur répondrons : Vous avez le baptême du Christ, venez à nous pour avoir en outre l'Esprit du Christ[2]. Vous avez le baptême, mais vous n'avez pas la charité, or le baptême sans la charité ne vous sert de rien. Ne poussez pas les

1. *Sermo* CCLXIX, 2 : « ... recte intellegitur, quamvis ipsos baptismum Christi habere fateamur, haereticos non accipere vel schismaticos Spiritum sanctum, nisi dum compagini adhaeserint unitatis per consortium caritatis. » Augustin, dans le contexte, s'applique à justifier par des faits tirés des Actes des apôtres sa distinction de la réception du baptême et de la réception de l'Esprit. — On s'étonne qu'Augustin n'ait pas tenu compte que l'*obex* qui suspend l'efficacité ne peut être que personnel. Il s'ensuit que le baptême, administré par un Donatiste à un petit enfant, ne peut pas ne pas être efficace. Augustin est ailleurs amené à en convenir : « ... parvulus, qui, etiam si fidem nondum habeat in cogitatione, non ei tamen obicem contrariae cogitationis opponit, unde sacramentum eius salubriter percipit. » *Epistul.* XCVIII, 10.

2. *Ibid.* 3 et 4. Saint Jérôme est bien plus ferme, *Dialog. contra Luciferian.* 6 : « Ecclesiae baptisma sine Spiritu sancto nullum est. » En Afrique, on restait frappé de la dualité du rite baptismal : baptême d'eau et imposition des mains de l'évêque, et l'on identifiait l'imposition des mains dans la réconciliation des hérétiques avec l'imposition des mains du baptême. Dans ce sens, voyez PSEUDO-CYPRIAN, *De rebaptismate*, 10.

hauts cris : « *Noli clamare* », celui-là n'a pas la charité qui divise l'unité [1].

Le chrétien qui prend part à l'eucharistie hors de l'Église, c'est-à-dire dans le schisme ou l'hérésie, ne bénéficie pas de la vertu de l'eucharistie : loin même que l'eucharistie lui soit profitable, elle lui est nocive, étant sa condamnation :

Et sancta possunt obesse : in bonis enim sancta ad salutem insunt, in malis ad iudicium. Certe enim, fratres, novimus quid accipiamus, et utique sanctum est quod accipimus, et nemo dicit non esse sanctum. Et quid ait apostolus? *Qui autem manducat et bibit indigne, iudicium sibi manducat et bibit* (*I Cor.* XI, 29). Non ait quia illa res mala est, sed quia ille malus, male accipiendo, ad iudicium accipit bonum quod accipit [2].

Hors de l'Église, pas de rémission des péchés, entendez la rémission des péchés mortifères commis par le baptisé après son baptême, rémission administrée normalement *per claves Ecclesiae*. L'Église remet les péchés parce qu'elle a reçu le saint Esprit : donc là où le saint Esprit manque, il n'y a pas de rémission :

[In Ecclesia] remittuntur ipsa peccata, extra eam quippe non remittuntur. Ipsa namque proprie Spiritum sanctum pignus accepit, sine quo non remittuntur ulla peccata, ita ut quibus remittuntur consequantur vitam aeternam [3].

1. *In Ioa. tract.* VI, 14 et 21. Cf. *Enarr.* CIII, I, 9. — A. donne à sa pensée une précision absolue dans le *De baptismo*, III, 18 : « Si fit illic remissio debitorum per baptismi sanctitatem, rursus debita redeunt per haeresis aut schismatis obstinationem. » *Ibid.* I, 19 ; IV, 17. — Sur cette erreur d'A., la reviviscence de péchés un instant remis, voyez SPECHT, p. 298.

2. *In Ioa. tract.* VI, 15. Cf. *Civ. Dei*, XXI, 25.

3. *Enchiridion*, LXV. Rapprocher *Sermo* LXXI, 20, 33.

La prière même n'atteint Dieu sûrement que si elle monte de l'intérieur de l'Église. *Voce mea ad Dominum clamavi, et exaudivit me de monte sancto suo* (*Ps.* III, 5) : la montagne t'aide donc à être entendu. Si tu ne fais pas l'ascension de la montagne, tu pourras crier, tu ne pourras pas être exaucé. Or quelle est cette montagne? Est-elle reléguée dans quelque région écartée de la terre? Elle est au contraire la pierre de la prophétie de Daniel qui a grandi, qui est devenue une montagne, et qui a couvert toute la surface de la terre (*Dan.* II, 34-35)[1]. La maison de la prière est le temple : quiconque prie hors du temple ne sera pas exaucé dans l'ordre du salut, alors même qu'il le serait dans l'ordre des biens de ce monde que Dieu ne refuse pas aux païens. Celui-là seul prie dans le temple, qui prie dans la paix de l'Église, dans l'unité du corps du Christ, ce corps du Christ qui est fait des croyants répandus dans l'univers entier[2].

D'un mot, quiconque est séparé de l'Église catholique, quelque louable qu'il estime qu'est sa vie, a la colère de Dieu sur sa tête et n'aura pas la vie éternelle, pour le seul crime d'être en rupture avec l'unité du Christ[3]. Augustin trouve une justification de cette thèse dans saint Paul disant : Quand je livrerais mon corps aux flammes, si je n'ai pas la charité, cela ne me servira de rien (*I Cor.* XIII, 3).

1. *Enarr.* XLVII, 2. Même thème, *Enarr.* XLII, 4, et formule aussi rigoureuse : « Sanctus mons eius sancta Ecclesia eius... Quisquis praeter istum montem orat, non sese speret exaudiri ad vitam aeternam. »

2. *Enarr.* CXXX, 1. Dieu accueille les prières des païens, mais seulement dans l'ordre des biens temporels, pas du salut : « Audivit te ad temporalia, non te audit ad aeterna, nisi in monte sancto eius adoraveris. » *Enarr.* XCVIII, 14.

3. *Epistul.* CXLI, 5.

Il en conclut que le martyre même est impuissant à préserver de la damnation un chrétien qui n'est pas de l'Église[1]. Celui qui n'aime pas l'unité de l'Église n'a pas la charité de Dieu[2]. Aimer l'Église du Christ est le signe que l'on possède l'Esprit saint et la mesure de cet amour est la mesure de l'Esprit : « *Credamus, fratres : quantum quisque amat Ecclesiam Christi, tantum habet Spiritum sanctum* »[3].

*
* *

Appartenir à l'Église, à la *Catholica,* n'est donc pas seulement un devoir ou nécessité de précepte, mais une condition du salut ou nécessité de moyen. Saint Cyprien a dit : Hors de l'Église pas de salut. Augustin tient cette maxime pour incontestée : « *Salus, inquit* (*Cyprianus*), *extra Ecclesiam non est. Quis negat* »[4]? Et l'on vient de voir tout le parti qu'il en tire contre le schisme donatiste.

Cette maxime cependant appelle des atténuations.

1. *Epistul.* CLXXIII, 6: « Foris ab Ecclesia constitutus et separatus a compage unitatis et vinculo caritatis, aeterno supplicio punireris, etiamsi pro Christi nomine vivus incendereris. » Augustin pense aux martyrs que les Donatistes se flattent d'avoir, martyrs qui ont souffert persécution pour une autre cause que la justice. *Epistul.* XLIV, 4 et 7. *Sermo* CXXXVIII, 2. Ce qu'il dit du martyre, il le dit des miracles. *In Ioa. tract.* XIII, 17 : « Nemo vobis fabulas vendat : et Pontius fecit miraculum, et Donatus oravit et respondit ei Deus de caelo. Primo aut falluntur aut fallunt... Teneamus ergo unitatem, fratres mei : praeter unitatem et qui facit miracula nihil est. »

2. *De bapt.* III, 21. *Epistul.* LXI, 2.

3. *In Ioa. tract.* XXXII, 8.

4. *De bapt.* IV, 24. *Sermo ad Caesareen.* 6 : « Extra Ecclesiam catholicam totum potest (habere Emeritus) praeter salutem. Potest habere honorem, potest habere sacramentum, potest... fidem habere et praedicare, sed nusquam nisi in Ecclesia catholica salutem poterit invenire. » *Sermo* CCCLIX, 8 : « Hic vera unitas est, extra quam necesse est in aeternum moriaris. » — Cette doctrine est exprimée par le concile de Carthage de septembre 401 : « ... unitatis, sine qua salus christiana non potest obtineri ». *Cod. can. Eccl. afric.* can. 69.

Celui-là compromet son salut qui est hérétique ou schismatique sciemment, opiniâtrement. On peut appliquer à son cas ce que dit Augustin d'un homme qui, pouvant se faire baptiser dans la *Catholica*, préfère, par je ne sais quelle perversité d'esprit, être baptisé dans le schisme : « *Procul dubio perversus et iniquus est, et tanto perniciosius quanto scientius* ». Par contre, en cas de nécessité extrême, un homme, qui serait catholique de cœur, pourrait recevoir hors de l'unité catholique le baptême qu'il se proposait de recevoir dans l'unité catholique, et, s'il venait à mourir aussitôt ce baptême reçu, on devrait le tenir pour catholique, « *non eum nisi catholicum deputamus* »[1]. Augustin, nous l'avons vu, accorde qu'un Donatiste, qui est donatiste non de son fait, mais du fait de ses parents, qui cherche la vérité avec sollicitude et prudence, qui est prêt à s'y rallier quand il la découvrira, n'est pas à ranger parmi les hérétiques[2].

Ailleurs, dans un texte célèbre, Augustin suppose le cas de Catholiques injustement excommuniés, qui, pour la paix de l'Église, « *pro Ecclesiae pace* », supportent patiemment cet affront immérité; il suppose que l'injustice ne désarme pas qui les a chassés de l'Église et qu'il leur faut mourir sans qu'on la leur ait rendue; il suppose qu'ils ne forment pas de conventicules séparés et qu'ils continuent à défendre persévéramment par leur témoignage la foi qu'ils savent être prêchée dans la *Catholica;* et Augustin les tient pour des Catholiques. Il écrit : « *Hos coronat in occulto Pater in occulto videns* ». Et il ajoute : « *Rarum hoc videtur*

1. *De baptismo*, I, 3.
2. *Epistul.* XLIII, 1.

*genus, sed tamen exempla non desunt, immo plura sunt quam credi potest* »[1]. Il peut donc se rencontrer des excommuniés mourant hors de l'Église en règle avec Dieu.

Les catéchumènes ne sont pas de l'Église, puisqu'ils n'ont pas reçu le baptême. Cependant, on peut supposer qu'un catéchumène, instruit des vérités chrétiennes, croit déjà et bénéficie de la grâce de la foi : Augustin l'accorde, au moins à titre d'exception, nous l'avons vu.

Les païens enfin. Personne, même parmi les Juifs, écrit Augustin, n'oserait prétendre qu'en dehors d'Israël nul n'a appartenu à Dieu, n'a été de son peuple en un sens non charnel. On ne peut nier, en effet, que quelques hommes se sont rencontrés dans d'autres nations que la nation juive, qui ont été de vrais israélites et des citoyens de la patrie céleste, « *non terrena, sed caelesti societate* », témoin Job, qui était iduméen. Cet exemple prouve que, en dehors du peuple visible de Dieu, le peuple juif, des hommes ont vécu selon Dieu, ont plu à Dieu, ont appartenu à la céleste Jérusalem, étant bien entendu qu'à ces hommes aura été accordé par Dieu de connaître le seul médiateur de Dieu et des hommes, le Christ, pour que ce soit la même foi qui conduise les prédestinés à Dieu[2]. Augustin met la Sibylle de Cumes au nombre « de ceux qui appartiennent à la cité de Dieu », en considération du *carmen* où la Sibylle prophétise le jugement dernier par le Christ fils de Dieu[3]. Le centurion Corneille a été incorporé

1. *De vera relig.* 11. Cf. *De bapt.* I, 26. *Contra Crescon.* II, 26. — On signale une vue pareille chez Origène, *In Levit. homil.* XIV, 3.
2. *Civ. Dei,* XVIII, 47.
3. *Ibid.* 23.

à l'Église par saint Pierre : Augustin admet que, avant de recevoir le baptême, Corneille était déjà purifié d'une certaine manière par les aumônes qu'il avait faites et que Dieu avait agréées [1].

Augustin, peut-on-dire, entrevoit la doctrine de l'âme de l'Église [2], cette âme à laquelle se rattachent les saints que Dieu sanctifie sans qu'ils appartiennent au corps visible de l'Église. Le champ d'action de la grâce divine, en effet, ne coïncide pas avec l'aire de la *Catholica*, il la déborde de toutes parts pour atteindre l'humanité entière. Car Dieu, voulant le salut de tous les hommes, doit pouvoir préparer par sa grâce la volonté de tous les hommes [3]. Certes Augustin ne l'a pas nié, et la vingtième proposition condamnée de Quesnel n'est pas augustinienne : « *Extra Ecclesiam nulla gratia conceditur* ». Mais la doctrine de l'âme de l'Église n'est pas une doctrine dans laquelle pouvait se complaire le docteur qui, combattant le schisme donatiste, a tant appuyé sur la nécessité de l'Église visible et de la *communio sacramentorum*.

1. *Sermo* CXLIX, 7.
2. SPECHT, p. 63. Mais (p. 39) Specht a tort de dire que le terme « âme de l'Église » est augustinien.
3. L. CAPÉRAN, *Le problème du salut des infidèles* (1912), p. 85-86.

## IV

Les Donatistes veulent que le criterium de la véritable Église soit la sainteté, pour pouvoir reprocher au Catholicisme de manquer de cette sainteté. L'obligation s'impose donc à Augustin de revendiquer pour l'Église la sainteté et d'expliquer pourquoi le Catholicisme n'est pas une pure société de saints. Ce sera le quatrième point de sa synthèse antidonatiste.

L'Église est la sainte Église. Le symbole baptismal de Rome et de Carthage ne porte pas que l'Église est catholique, tandis qu'il porte qu'elle est sainte :

*Et in Spiritum sanctum*
*sanctam Ecclesiam,*
*remissionem peccatorum,*
*carnis resurrectionem.*

Tel est le texte ancien du symbole romain attesté par saint Ambroise, et tel est celui du symbole africain attesté par saint Augustin [1]. Les Donatistes ont le même symbole que les Catholiques d'Afrique [2].

1. *Serm.* CCXIII, 6-8, et CXCIV, 10-12. *De fide et op.* 14. *De fide et symb.* 21. *Enchiridion.* XV. *Tractat. inedit.* I, 8 (éd. MORIN, p. 6). — Même texte du symbole dans *De symb. ad catech.* 13 (*P. L.* t. XL, p. 668) attribué à l'évêque de Carthage Quodvultdeus (Ve siècle). *Revue bénédictine*, 1914, p. 157. — Pour saint Ambroise, HAHN, *Bibliothek der Symbole* (1897), p. 36-37.

2. OPTAT, III, 9. AUG. *Contra Crescon.* II, 4.

La formule *sanctam Ecclesiam catholicam* est gallicane et a pour premiers témoins Faustus de Riez et saint Césaire d'Arles.

Le Verbe s'est incarné pour être le médiateur par lequel nous sommes réconciliés à Dieu : sans l'incarnation, pas de médiation [1]. L'Église est la collectivité des réconciliés, la famille des rachetés du Christ, « *redempta familia domini Christi* » [2]. Cette famille tient au Christ plus étroitement que les membres d'une famille ne tiennent au père de famille : elle tient au Christ comme les membres du corps humain tiennent à la tête [3]. Quand Saul, persécuteur de l'Église, est arrêté par le Christ sur le chemin de Damas, le Christ ne lui reproche pas de persécuter ceux qui sont sa famille, ses serviteurs, ses saints, ses frères, il lui dit : *Quid me persequeris?* C'est moi que tu persécutes, car c'est sur mes membres que tu sévis [4]. Corps du Christ est une image, dont la valeur tient à ce qu'elle exprime en rigueur l'union du Sauveur et de ses saints, son Église. Elle n'épuise pas cependant la richesse de cette union.

Adam était la figure du nouvel Adam, *forma futuri* (*Rom.* v, 14) : l'Église a été tirée du côté du Seigneur dormant sur la croix, puisque c'est du côté transpercé du Sauveur (*Ioa.* XIX, 34) qu'ont coulé les *sacramenta Ecclesiae* [5]. L'union du Christ et de l'Église pourra être comparée à l'union d'Adam et d'Ève, dont il est écrit : *Erunt duo in carne una* (*Gen.* II, 24). Le Christ est l'époux, l'Église l'é-

1. *Sermo* XLVII, 21.
2. *Civ. Dei*, I, 35. *Sermo* CCCXLI, 4, 10, 11. *Enarr.* XC, II, 1.
3. *Epistul.* CXLII, 1. *Civ. Dei*, XVII, 20.
4. *Serm.* CCCXLV, 4; CCCLXI, 14.
5. *Sermo* CCCXXXVI, 5. *Enarr.* CIII, IV, 6; CXXVI, 7. *In Ioa. tract.* CXX, 2. *De Gen. contra Man.* II, 37. *Civ. Dei*, XXII, 17.

pouse, et les deux ne sont qu'un [1]. Les baptisés seront les enfants de cette union. Tandis que Adam et Ève nous ont enfantés pour la mort, le Christ et l'Église nous enfantent pour la vie éternelle [2]. Ève a été par Adam appelée Vie, parce qu'elle est la mère de tous les vivants : ce nom prophétique annonçait le grand mystère de l'Église, notre mère spirituelle, mère des vrais vivants [3], mère de l'unité [4].

Épouse du Christ, l'Église est aussi bien sa fiancée, puisque, pérégrinant en ce monde, elle attend celui qui s'est promis à elle, celui dont elle a reçu le gage, et c'est son sang, celui après lequel elle peut soupirer avec confiance. Augustin ne veut pas qu'une vierge se permette d'aimer son fiancé avant le jour où il l'épouse, sous prétexte qu'il n'est pas chaste d'aimer celui dont on n'a pas la certitude qu'il ne vous tournera pas le dos pour en épouser une autre. Augustin parle ainsi pour légitimer l'amour de fiancée que l'Église voue au Christ et qui ne sera pas déçu. Il s'élève pour parler de cet amour à une véritable poésie mystique :

Donec veniat ad amplexus illos spiritales ubi secure perfruatur eo quem dilexit et cui suspiravit in ista diuturna peregrinatione, sponsa est : et accepit arrham magnam, sanguinem sponsi, cui secura suspirat. Nec illi dicitur : Noli amare, quomodo dicitur aliquando virgini iam desponsatae et nondum nuptae, et iuste dicitur... quia... non castum (*est*) amare eum cui nescit an nubat... Quia vero nullus alius est qui Christo praeponatur, secura amet ista; et antequam illi iungatur amet, et de

1. *Serm.* XCI, 8; CCCXLI, 12. *Enarr.* XXX, I, 4; CI, I, 2.
2. *Serm.* XXII, 10; CXXI, 4; CCXVI, 8; CCCXLIV, 2.
3. *De nupt. et concupisc.* II, 12. *Enarr.* CXXVI, 8.
4. *Sermo* CXCII, 2.

longinquo suspiret et de longa peregrinatione. Solus ducet, quia solus talem arrham dedit[1].

En devenant la fiancée du Christ, l'Église a été aimée par lui et purifiée par cet amour. L'Église, en effet, est tirée du genre humain : elle était donc corrompue, et elle est devenue pure. Le Christ l'a faite pure et belle, belle de la beauté du Christ lui-même, la beauté de la justice[2]. L'Église est une créature que Dieu a tirée du péché, puisque l'Église c'est nous : elle était une pécheresse, il en a fait une vierge, « *meretricem invenit, virginem fecit* »[3].

L'Église est vierge et mère comme Marie. Mais, tandis que la virginité de Marie est une virginité préservée, celle de l'Église est une virginité retrouvée, une virginité de cœur, de foi[4]. La virginité de la chair est la gloire du petit nombre : tous doivent avoir la virginité de cœur, c'est-à-dire une foi sans défaillance[5]. En ce sens, l'Église est vierge et dans cette virginité elle compte des milliers de saints. Vierge, elle enfante les baptisés, donc les membres du Christ, maternité virginale qui parfait sa ressemblance avec Marie[6]. Nouveaux baptisés,

1. *Enarr.* CXXII, 5. Cf. *Sermo* CCCLXI, 19 : « Venturus est sponsus Ecclesiae ad tradendos aeternos amplexus... » *Enarr.* CXX, 9 : « Sinistra eius, inquit (*Cant.* II, 6), sub capite meo. Sponsa dicit de sponso, de Christo Ecclesia in amplexu pietatis et caritatis. »

2. *Enarr.* XLIV, 3 : « Etenim sponsa Ecclesia est, sponsus Christus... Assumpta est Ecclesia ex genere humano... Gaudeat sponsa amata a Deo. Quando amata? Dum adhuc foeda... Amata est foeda ne remaneret foeda... Evertit foeditatem, formavit pulchritudinem... Summa et vera pulchritudo iustitia est. »

3. *Sermo* CCXIII, 7. *Tract. inedit.* I, 8 (éd. MORIN, p. 6).

4. *Serm.* CXCI, 3; CLXXXVIII, 4.

5. *Enarr.* CXLVII, 10. *De sancta virginit.* 2, 5, 6, 7, 11. *In Ioan. tract.* VIII, 8.

6. *Serm.* CXCII, 2; CXCV, 2; CCXIII, 7.

vous êtes les fils nouveau-nés de la chaste mère, les fils de la vierge mère, « *o novelli filii castae matris,... filii virginis matris* »[1].

Les baptisés forment un peuple nouveau, qui peut sans orgueil faire sienne la parole du psaume : *Custodi animam meam, quoniam sanctus sum* (*Ps.* LXXXV, 2). Car il a reçu la grâce de la sainteté en recevant la grâce du baptême et de la rémission des péchés. Le baptême vous a sanctifiés, disait saint Paul (*I Cor.* VI, 11), *sanctificati estis :* si vous avez été sanctifiés, chacun de vous, fidèles, peut dire qu'il est saint, ce ne sera pas de l'orgueil, mais de la gratitude, la gratitude qui convient à tout membre du Christ, et vous feriez injure à la tête dont vous êtes le corps, si vous ne connaissiez pas la sainteté que vous tenez de votre chef[2].

Entre la tête et le corps, entre l'époux et l'épouse, il y a comme unité de personne : « *Unus in uno sumus* »[3]. Non qu'il faille prendre à la lettre une pareille expression, puisque l'on ne saurait concevoir entre le Christ et l'Église qu'une union dans l'ordre de la charité et de la grâce[4]. Pareille union cependant suffit à vérifier entre le Christ et l'Église une *communicatio idiomatum* analogue à celle qui se vérifie dans l'incarnation entre la personne du Verbe et son humanité. La légitimité de cet inter-

1. *Sermo* CCXXIII, 1. *Tract. inedit.* loc. cit.

2. *Enarr.* LXXXV, 4. « Dic Deo tuo : Sanctus sum, quia sanctificasti me; quia accepi, non quia habui; quia tu dedisti, non quia ego merui... Iam vide ubi sis, et de capite tuo dignitatem cape. » Cf. *Sermo* CLXXIV, 9 : « In parvulis natis et nondum baptizatis agnoscitur Adam : in parvulis natis et baptizatis et ob hoc renatis agnoscitur Christus. »

3. *Enarr.* XXVI, II, 23. Cf. XXIX, II, 5; CI, I, 18; CIII, I, 2.

4. *Enarr.* LV, 3. *Sermo* CCCLXI, 14. Rapprocher *In Ioa. tract.* CVI, 2, sur la présence spirituelle du Christ dans l'Église en ce monde.

change était reconnue déjà par le donatiste Tyconius, qui en faisait une règle d'interprétation de l'Écriture, règle qu'Augustin lui emprunte [1], et qu'il appliquera tant de fois [2], notamment dans les *Enarrationes in psalmos*.

Il n'est donc pas de nom qui convienne mieux aux membre du corps mystique du Christ, que le nom de saints : non seulement, dans le langage courant, tout évêque est qualifié de saint et de sainteté, *Sanctitas tua*, mais *Sanctitas tua* est donné par Augustin même à des prêtres, à des diacres, à des moines, à des vierges, à des veuves. Augustin s'adressant à son peuple dans ses sermons lui dit : *Sanctitas vestra*.

*
* *

Il est aisé de confondre les Donatistes par leur prétention à être individuellement des saints et à constituer eux seuls la sainte Église à l'exclusion de toute la *Catholica*. Mais la difficulté reste entière : l'Église de Dieu est sainte, et visiblement la *Catholica* ne l'est pas [3]. L'antinomie se pose entre la sainteté et la catholicité, entre le corps mystique

1. *De doctr. chr.* III, 44.

2. *Enarr.* LIV, 17. *In Ioa. tract.* XXI, 8. *Serm.* XLV, 5 et CCCXLI, 13. *Enarr.* CXXVII, 3. — L'Eucharistie parfait et aussi représente l'union des fidèles au Christ, le corps mystique du Christ. Voyez DORNER, p. 263-270, et P. B. *L'Eucharistie* (1913), p. 426-428 et 451.

3. Augustin n'ignore rien de l'édification qu'inspirent les saints qui sont dans l'Église de son temps et dont les vertus frappent tous les regards. *De moribus Ecclesiae catholicae*, I, 65-73; *Contra Faustum*, V, 9; *De sancta virginit.* 37; *Tract. inedit.* XVIII, 2 (p. 70); etc. On ne peut cependant douter qu'Augustin ait été sévère pour les Catholiques : il croit que le nombre des saints est petit parmi eux, par contraste avec la multitude des pécheurs : *Contra Faustum*, XIII, 16; XX, 23. On sait qu'Augustin croit pareillement au petit nombre des élus. *Exposit. in Gal.* 24.

très saint qu'Augustin vient de décrire et la société empirique qu'est la *Catholica toto orbe diffusa*, car c'est nous, chétifs, qui sommes la sainte Église[1].

Augustin n'a jamais dissimulé l'infirmité des fidèles de son temps et de son Église. Il accorde aux Donatistes cette objection dont ils font si bruyamment état[2]. En convertisseur qu'il est, il inclinerait plutôt à majorer le nombre des pécheurs à convertir, il en voit les églises pleines[3]. Il dénonce pis encore, car il montre les mauvais Chrétiens installés sans gêne dans l'Église, assistant avec les bons Chrétiens aux saints mystères, disant avec eux l'oraison dominicale, s'approchant de l'autel comme eux, sans qu'il soit possible aux évêques de séparer des bons Chrétiens ceux pour qui il faut gémir et qui sont l'opprobre de l'Église[4].

D'autre part, l'Église, corps mystique du Christ, est dans les saints : « *Mater Ecclesia quae in sanctis est...* »[5]. Les saints constituent l'Église : « *Omnes sancti quibus perficitur et completur Ecclesia...* »[6].

On n'accusera pas Augustin de se dérober devant l'antinomie, dont il pose les deux termes avec une netteté parfaite : l'Église par vocation est sainte, et en fait elle ne l'est pas. La solution de l'antinomie ne sera pas moins nette.

L'Église, dont le nom même signifie appel ou

1. *Sermo* CCXIII, 7.
2. *Enarr.* X, 1.
3. *De catech. rud.* 11 *Enarr.* XXX, II, 6 : « Istis itaque talibus cum sint plenae ecclesiae... » Voyez encore *Epistul. ad Rom. inchoat. expos.* 18; *Enarr.* VII, 9; XL, 8; XLVI, 5; LXI, 10; *De fide et op.* 1; *In Ioa. tract.* CXXII, 7.
4. *Enarr.* XXX, III, 3. Voyez entre bien d'autres *Sermo* CCXXVIII, 1, sur les scandales que le nouveau baptisé doit être averti qu'il découvrira dans l'Église quand il y sera entré.
5. *Epistul.* XCVIII, 5.
6. *De agone chr.* 22. Cf. *Sermo* IV, 11 et 13. *Enarr.* XLVIII, 1.

convocation, se compose de tous les hommes qui dans le temps ont reçu ou recevront l'appel de Dieu, et l'ont suivi ou le suivront [1]. L'Église intégrale est donc à la fois sur terre et dans le ciel [2]. Sur terre, du lever au coucher du soleil, elle loue le nom du Seigneur, mais elle pérégrine, *peregrinatur,* le propre du *peregrinus* étant d'être hors de sa patrie. Dans le ciel, unie à Dieu pour jamais, elle n'a plus à craindre de défaillance de ses membres. En comparaison de l'Église qui est dans le ciel, qui s'y accroît tous les jours, qui finalement sera toute l'Église, celle qui est sur terre, exposée et peinante, n'est qu'une minime part, *portiuncula peregrinans,* encore qu'elle porte le grand nom de *Catholica* [3].

L'axiome *Ecclesia in sanctis est* se vérifie adéquatement dans le ciel, dans le royaume des cieux, dans l'éternité [4]. Les textes scripturaires qui parlent d'une Église sans tache et sans ride (*Eph.* v, 25-27), doivent s'entendre de l'Église glorieuse et parfaite du ciel, non de l'Église de ce monde [5].

1. *Enarr.* LXXXI, 1; LXXVII, 3. *Epistul. ad Rom. inchoat. expos.* 2. *Expos. epistul. ad Gal.* 24. Les saints de l'ancienne Loi, comme Abel, Enoch, Noé, Abraham, appartiennent à l'Église, du fait qu'ils sont saints par la grâce de Dieu. *Enarr.* CXXVIII, 2.

2. *Enchiridion*, LVI. Rapprochez *Epistul.* CLXXXVII, 41 : « Cum habitationem eius cogitas, unitatem cogita congregationemque sanctorum, maxime in caelis..., deinde in terra. »

3. *Sermo* CCCXLI, 11 : « Adiungitur ista Ecclesia quae nunc peregrina est illi caelesti Ecclesiae ubi angelos cives habemus,... et fit una Ecclesia civitas regis magni ». *Epistul.* XCI, 1: « Unde supernae cuiusdam patriae, in cuius sancto amore... periclitamur et laboramus, talem etiam teipsum civem habere vellemus, ut eius portiunculae in hac terra peregrinanti nullum consulendi modum finemque censeres. » (Cette lettre est adressée à un païen de Calama, Nectarius.)

4. En tant qu'elle est l'Église du ciel, elle compte les anges dans sa société. *Enarr.* CXXXVII, 4. *Civ. Dei*, XI, 9.

5. *Retract.* II, XVIII. *De doctr. christ.* I, 15. *De virgin.* 24. *De continent.* 23. *Sermo* CLXXXI, 7.

L'axiome *Ecclesia in sanctis est* se vérifie dès ici-bas dans le nombre des saints qui sont membres du corps mystique du Christ, saints que Dieu seul discerne, mais dont Augustin ne doute pas qu'ils ne soient éminemment dans la *Catholica,* non dans la *pars Donati.* Car, premièrement, le divin semeur a ensemencé de bon grain tout son champ, or son champ est le monde, ce monde de la terre : la parabole ne permet pas de dire qu'il ait ensemencé de bon grain seulement l'Afrique des Donatistes, et livré le reste du monde au semeur de zizanie. La parabole donne donc tort aux Donatistes. Secondement, l'Église a été prédite et prédécrite par Dieu, et elle se manifeste maintenant à tous les regards : elle se manifeste catholique, Dieu ayant annoncé qu'elle serait catholique : on ne peut chercher en dehors de la *Catholica* l'Église des saints qui a été annoncée de même par Dieu [1].

L'Église de ce monde ou *Catholica* sera donc éminemment l'Eglise des saints, mais elle ne le sera pas exclusivement. La *Catholica,* en effet, est une société de saints mêlée de pécheurs : les saints appartiennent à la colombe sans fiel, mais en ce monde la colombe gémit parmi les corbeaux [2]. La *Catholica* est une « *permixta Ecclesia* », elle est le « *corpus Christi mixtum* » [3]. Elle est l'aire que le van n'a pas encore nettoyée et où paille et grain sont confondus pour un temps, elle est le champ où la

1. *Enarr.* CXLIX, 3.
2. *In Ioa. tract.* VI, 17.
3. *Ibid.* XXVII, 11. *De doct. christ.* III, 45. Augustin rappelle que Tyconius avait accepté le principe de l'Église mêlée, qu'il appelait *Domini corpus bipartitum.* Augustin critique l'expression : « Poterat ista regula et sic appellari ut diceretur de permixta Ecclesia . »

zizanie ne sera séparée du blé que par les moissonneurs au jour de la moisson : deux images prises aux paraboles du Sauveur, et qui avaient servi déjà à saint Cyprien à exprimer la même vérité (*Epistul.* LIV, 3). Augustin les a adoptées dès son premier écrit théologique, composé à Rome en 388, le *De moribus Ecclesiae catholicae*[1]. Elles reviennent constamment dans sa controverse avec les Donatistes. Elles se complètent par d'autres images bibliques : l'arche, figure de l'Église, abritait dans ses flancs des colombes et des corbeaux : le filet de la pêche miraculeuse ramène des poissons bons et des poissons mauvais : le troupeau ne peut pas ne pas compter des brebis et des boucs[2]... L'Église mêlée est l'Église du temps : « *Area est Ecclesia huius temporis, saepe diximus, saepe dicimus, et paleam habet et frumentum* »[3].

Saint Cyprien l'avait dit déjà, les bons Chrétiens n'ont pas le droit de prendre prétexte des mauvais Chrétiens pour se retirer de l'Église (*loc. cit.*). Augustin, fidèle à cette doctrine, la complète en montrant que l'Église peut être mêlée de pécheurs sans qu'on ait à redouter que la présence des pécheurs contamine les saints. Le traité *Contra epistulam Parmeniani*, en 400, a été composé par Augustin sur cette unique et grave question[4], soulevée par les Donatistes. A les en croire, en effet, il faut rompre avec les méchants pour n'être pas

1. *De mor. Eccl. cath.* 76.
2. Ces figures servaient déjà du temps de Tertullien. *De idololat.* 24 : « Viderimus si secundum arcae typum et corvus et milvus et lupus et canis et serpens in Ecclesia erit. » Nous avons signalé l'antithèse chez Calliste.
3. *Enarr.* XXV, II, 5. Voyez SPECHT, p. 69-75.
4. *Retract.* II, XVII.

souillé par leurs péchés, et l'on doit renoncer à l'unité pour préserver sa sainteté individuelle. Non, répond Augustin, Dieu même permet que méchants et bons soient mêlés dans l'Église du temps, et il en sera ainsi jusqu'à la fin du monde, mais les méchants ne font tort aux bons que si les bons acquiescent aux péchés des méchants [1].

Nous dirons donc que la *Catholica* est sainte dans les saints, autrement dit dans ceux de ses membres qui sont saints et que, à ce titre, Dieu seul discerne [2]. Mais nous dirons aussi que ces saints ont en commun avec les pécheurs l'unité visible ou *societas sacramentorum*, en entendant par *sacramenta* aussi bien la règle de foi que les sacrements proprement dits.

D'une part, être de cette *societas sacramentorum* est pour tout croyant une obligation, et aussi bien une condition du salut. D'autre part, nous sommes assurés de trouver toujours dans la *Catholica* des sacrements valides et efficaces. Nous en sommes d'autant plus assurés, que nous n'acceptons pas que la validité dépende de la sainteté du ministre : le baptême vaut, fût-il administré par un homicide [3]. Car l'Esprit saint opère dans la *Catholica* et il fait ce qu'il fait même par les mains de ministres, non seulement simples et ignorants, mais indignes, damnables [4]. Le ministre visible n'est qu'un instrument : le ministre véritable est le ministre invisible, le Christ, de qui seul dépend la vertu du sacrement, le *visibile ministerium* étant, dans l'économie établie

1. *De fide et op.* 7.
2. *Civ. Dei*, XX, 7.
3. *In Ioa. tract.* V, 19. *Sermo* LXXI, 37.
4. *Epistul.* XCVIII, 5.

par le Christ, la condition de l'*invisibilis gratia* [1].

Mais participer aux sacrements de la *Catholica*, y participer corporellement, n'est pas pour autant la preuve qu'on soit spirituellement membre du corps du Christ [2]. La *societas sacramentorum* est une société extérieure qui ne préjuge pas du cœur de ses membres : les bons sont, dans nos églises, séparés des méchants par leurs sentiments, non par leur place [3]. Dieu souffre la présence des méchants dans cette unité comme il a souffert Judas à la cène, jusqu'à le communier de la première eucharistie en même temps que les autres apôtres [4]. Tous les pécheurs ne sont d'ailleurs pas, tant s'en faut, assimilables à Judas.

L'apôtre saint Jean a écrit : Si nous disons que nous n'avons pas de péché, nous nous trompons nous-mêmes, la vérité n'est pas en nous (*I Ioa.* I, 8). Les saints mêmes pèchent chaque jour, mais leurs péchés sont sans gravité, et il suffit pour les effacer chaque jour de la prière quotidienne : Remettez-nous nos dettes. Toute l'Église dit chaque jour à Dieu dans l'oraison dominicale : Remettez-nous nos dettes, et Dieu les remet, en effet [5]. Puis, il y a les pécheurs coupables de fautes grièves, mais qui les reconnaissent et qui en font pénitence : ils sont des membres infirmes dans le corps du Christ, ils sont

1. *Contra Crescon.* II, 26. *In Ioa. tract.* VI, 8. Cf. *Tractat. inediti*, XXXII, 8 : « Dominus et episcopus episcoporum fecit securum, ne spes vestra in homine sit. »

2. *Contra litt. Petil.* II, 247. *De bapt.* II, 26. *Contra Crescon.* II, 26. *Civ. Dei*, I, 35 ; XXI, 25. *Quaest. euang.* II, 48. *In Ioa. tract.* XXVII, 11. *Enarr.* XXXIX, 12.

3. *Enarr.* VIII, 1 ; XXV, II, 10. *Sermo* LXXIII, 4 : « Dico sane caritat vestrae, et in apsidis sunt frumenta, sunt zizania. »

4. *Enarr.* X, 6 ; XXXIV, I, 10. *Epistul.* XLIII, 23. *In Ioa. tract.* L, 1 .

5. *Enchiridion* LXXI et tout le *Sermo* CLXXXI.

guérissables, à condition de n'être pas amputés[1].

Au delà, enfin, sont les pécheurs qui sont retranchés du corps du Christ, entendez les pécheurs qui refusent d'être des pénitents. Augustin le dit très clairement quand il dit : « *Sunt et paenitentes in membris eius : non enim exclusi et separati sunt ab Ecclesia eius* »[2]. Encore ne doit-on pas dire que ceux qui sont « exclus et séparés » ne peuvent espérer guérir, car des pécheurs qui ont été retranchés de l'Église peuvent revenir à résipiscence, solliciter fût-ce tardivement, fût-ce à l'heure de la mort, leur réconciliation, et recouvrer ainsi ce qu'ils avaient perdu[3]. Il n'y a de désespéré que l'impénitence finale, qui est proprement le péché contre le saint Esprit.

Cependant l'Église ne retranche pas du corps du Christ tous les pécheurs qui pour leurs fautes et pour leur endurcissement méritent d'en être retranchés : que de pécheurs, en effet, dont les fautes sont secrètes, échappent à la juste rigueur de l'Église! Ces pécheurs-là, leur vie durant, participent indûment aux sacrements et sont dans l'unité de la *Catholica,* ils n'en sont chassés que par la mort[4]. Si les saints, si les fidèles qui appartiennent vraiment au Christ, sont les ais imputrescibles de l'arche (*Gen.* VI, 14), ces pécheurs sont les ais pourris. Dieu nous préserve d'être ce membre pourri qui mérite

1. *Sermo* CXXXVII, 1. Rapprocher *De continent.* 25. *De doctr. chr.* I, 15. J'ai développé ce sujet dans mes *Etudes d'hist. et de théol. pos.* première série, édit. de 1920, p. 194-224.

2. *Enarr.* CI, 1, 2. Cf. *Sermo* CXXXVII, 1.

3. *De vera relig.* 10. *De mor. Eccl. cath.* I, 76.

4. *Sermo* CCXXIII, 2. Cf. *Epistul.* CXLIX, 3 : « Separantur multi ab Ecclesia, sed cum moriuntur, qui tamen cum vivunt per sacramentorum communionem unitatisque catholicae videntur Ecclesiae copulati. »

d'être amputé, et qui ne peut pas toujours l'être[1].

Ces pécheurs, qui sont dans l'Église en tant qu'elle est *societas sacramentorum,* sans appartenir pour autant au corps mystique du Christ, doivent être tolérés par nous. La discipline de l'Église ne doit pas se relâcher, ni sa vigilance s'endormir, ni ses évêques se taire et fermer les yeux, en présence des scandales. Mais, pour le reste, il faut savoir souffrir les pécheurs. Nul de nous, en effet, ne sait ce que sera demain le fidèle qui aujourd'hui est un pécheur : « *Homines ergo bonos imitare, malos tolera, omnes ama* »[2]. L'Église fait confiance à toutes les bonnes volontés et n'abandonne que les contempteurs de ses soins. Elle est l'hôtellerie où le bon Samaritain porte le blessé relevé quasi mort sur le chemin, l'hôtellerie où se refont les voyageurs en route vers l'éternelle patrie : nous avons tous besoin de nous refaire dans l'hôtellerie[3]. Souffrons les pécheurs, parce que peut-être nous avons été souffert nous-même : Si tu as toujours été bon, aie de la miséricorde; si tu as jadis été pécheur, aie de la mémoire; et qui donc a toujours été bon[4]? Qui peut se flatter de le rester jusqu'à la fin de sa vie[5]? Dans l'aire qu'est l'Église du temps, le bon grain est exposé à devenir de la paille, la paille peut devenir du bon grain : des fidèles que l'on voyait persévérer défaillent et périssent, d'autres qui étaient mauvais se convertissent et revivent : la vie présente est pleine de ces tris-

1. *In Ioa. tract.* XXVI, 13 : « Non sit putre membrum quod resecari mereatur. » Cf. *In ep. Ioa. tract.* III, 4 et 5.
2. *De catech. rud.* 55. *Sermo* XLVII, 6 : « Nec ideo ista dicimus, fratres, ut corripiendi dormiat diligentia... Disciplina exerceatur... »
3. *Quaest. euangel.* II, 19. *Sermo* CXXXI, 6.
4. *Sermo* XLVII, 6.
5. *Enarr.* CXXI, 4.

tesses et de ces consolations, « *Plena est vita haec suppliciis atque solatiis* ». Que le bon grain se réjouisse en tremblant, qu'il ne cherche pas à se dégager de la paille à laquelle il est mêlé dans l'aire, qu'il se garde bien de vouloir sortir de l'aire : quand viendra celui qui a le van dans ses mains, le grain qui ne sera pas trouvé dans l'aire ne sera pas recueilli dans le grenier, « *Quod in area non invenerit ad horreum non levabit* »[1]. N'entreprenons pas de séparer le blé et la zizanie : ce sera au jour de la moisson le rôle des anges, qui ne se tromperont pas comme nous risquons de nous tromper : « *Nos homines sumus, angeli messores sunt* »[2]. La *Catholica* vous dit : Gardez-vous de renoncer à l'unité et de déchirer l'Église de Dieu, sous l'illusoire prétexte de la purifier avant l'heure[3].

Au jour du jugement s'accomplira la parole sur celui qui doit venir vanner l'aire, recueillir le grain dans le grenier, jeter la paille dans le feu inextinguible. Les paraboles se vérifieront alors : la parabole du filet, où les bons poissons ne sont séparés des mauvais que la pêche finie et le filet tiré sur la grève ; la parabole du froment et de la zizanie, que le maître laisse pousser ensemble jusqu'à la moisson ; la parabole du festin des noces, où la cohue est grande des gens que l'on fait entrer, mais d'où sera jeté dehors l'homme qui n'a pas le vêtement nuptial... Toutes ces comparaisons qui prouvent que la *Catholica* est mêlée, prouvent pareillement que Dieu attend son heure pour prononcer la séparation des

1. *Sermo* CCXIII, 2. Cf. *Enarr.* XXV, II, 5 ; CXIX, 9. *Epistul.* CCVIII, et 4.
2. *Sermo* LXXIII, 4.
3. *Enarr.* CXIX, 9

pécheurs et des saints. Noë a mis cent ans à construire l'arche : Dieu prend le temps qu'il veut[1]. Dieu est taciturne, mais il parlera : « *Tacui, numquid semper tacebo ?* » Dieu est longanime, mais parce qu'il voit et se tait, parce qu'il voit et supporte, ne crois pas qu'il soit indifférent, inique[2]. Dieu veut sauver le monde d'abord par la miséricorde, et ne le juger qu'ensuite[3]. La divine patience doit nous être une leçon de patience : « *Aeternus est, tardat, longanimis est... lunge cor tuum aeternitati Dei* »[4].

*
* *

La théorie de l'Église, qui prend corps ainsi en opposition au puritanisme décevant des Donatistes[5], est une conciliation de la foi en la sainteté du corps mystique et du fait de la société mêlée qu'est la *Catholica* visible. Les deux termes de l'antinomie sont aussi anciens que le christianisme, puisque de tout temps le christianisme a été le corps mystique du Christ décrit par saint Paul et la société des baptisés. On ne peut donc pas dire, comme Reuter, que nous surprenons dans la pensée propre d'Augustin une double idée de l'Église, l'une « acatholique », sinon même « anticatholique », selon laquelle l'É-

1. *Sermo* CCCLXI, 21 : « Ergo fratres, et modo aedificatur arca, et illi centum anni tempora ista sunt... Christus Deus propter nos homo aedificat Ecclesiam : illi arcae fundamentum se ipsum posuit : cotidie ligna imputribilia intrant in arcae compaginem. »
2. *Sermo* XLVII, 5.
3. *Sermo* V, 1. *Enarr.* XLII, 4.
4. *Enarr.* XCI, 8.
5. Et cette théorie vaudra contre le Pélagianisme qui se persuade que les justes sont sans péché, et que l'Église, composée de justes, est « omnino sine macula et ruga ». *De haer.* 88. *De gest. Pelag.* 27-28. Tout le *Sermo* CLXXXI.

glise est une pure *communio sanctorum;* l'autre catholique et même « vulgärkatholisch », selon laquelle l'Église est une société hiérarchique et une *communio sacramentorum*[1]. Car d'abord concevoir l'Église comme une société de saints n'est une conception anticatholique que si on conçoit l'Église uniquement comme une société de saints. D'autre part, concevoir l'Église comme une empirique *societas sacramentorum,* et rien que cela, est une conception, non pas catholique, mais acatholique. Les deux conceptions ne sont donc justes qu'à la condition de n'être pas exclusives l'une de l'autre. Puis, si ce dualisme n'est pas nouveau, nous l'avons dit, la conciliation qu'Augustin en fait n'est pas davantage nouvelle, puisque Cyprien la pratiquait aussi bien, à l'encontre du puritanisme des Novatiens. Et, au fond, il n'y a pas de Catholicisme sans cette conciliation de la sanctification qui est la fin et de la *societas sacramentorum* qui est le moyen.

La liberté de Dieu reste absolue. Dieu a de ses prédestinés parmi les ennemis actuels de l'Église. Au regard de la prescience divine, beaucoup qui sont actuellement hors de l'Église lui appartiennent, en tant qu'ils sont prédestinés[2]. Ils sont hérétiques de nom, mais Dieu sait qu'ils feront leur salut, et pour lui en puissance ils sont ce qu'ils seront. Ils n'appartiennent pas à la *Catholica* visible, peut-être ne lui feront-ils pas retour avant de mourir (Augustin du moins ne le prévoit pas), ils appartiennent néanmoins à l'Église invisible des saints (nous dirions : à l'âme de l'Église), à l'Église définitive des prédes-

1. Reuter, p. 250-251. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. III3, p. 147-151, abonde dans le même sens. Loofs, *Leitfaden*, p. 377, à la suite de Dorner, p. 281-282, a mieux compris.
2. *Civ. Dei*, I, 35.

tinés, à l'épouse sans tache et sans ride, à la colombe, au jardin fermé, à la source scellée, au puits d'eau vive, au paradis planté d'arbres couverts de fruits [1].

Si l'avantage est inappréciable d'être dans la *societas sacramentorum,* il ne saurait suffire au Catholique d'avoir reçu le baptême, et de ne tomber ni dans le schisme, ni dans l'hérésie, quitte à vivre jusqu'à son dernier jour dans des désordres qu'il ne rachète pas, pour se croire de ceux dont saint Paul dit qu'ils sont sauvés *quasi per ignem* (*I Cor.* III, 15)[2]. L'incorporation à l'Église serait vaine si elle n'était pas accompagnée de la foi, et si la foi était sans œuvres, c'est-à-dire morte : nul ne peut se promettre la vie éternelle sans cette foi vivante [3]. Ne nous faisons pas de notre nom de Catholique un prétexte de présomption : tremblons en pensant aux Juifs : « *Terreamini quia videtis amputatos ramos naturales* ». Ne nous enorgueillissons pas à la face des hérétiques et des schismatiques, qui sont eux aussi des rameaux coupés. O vous tous qui êtes dans l'Église, n'insultez pas ceux qui sont hors de l'Église, mais plutôt priez pour qu'ils y viennent vous rejoindre [4]. Et veillez sur votre propre persévérance, sinon sur votre propre conversion : « *Fratres dilectissimi, viscera Ecclesiae, pignora Ecclesiae, filii matris caelestis, audite cum tempus est* » [5].

1. *De bapt.* v, 38 : « In illa ineffabili praescientia Dei, multi qui foris videntur intus sunt, et multi qui intus videntur foris sunt ». *Ibid.* IV, 4, même doctrine. — Rapprocher *In Ioa. tract.* XLV, 12 : « Quam multae oves foris ! Quam multi modo luxuriantur, casti futuri ; quam multi blasphemant Christum, credituri in Christum !... Item quam multi intus laudant, blasphematuri ; casti sunt, fornicaturi !... Non sunt oves. De praedestinatis enim loquimur. »
2. *Civ. Dei,* XXI, 21. *Enchiridion,* LXVII.
3. *De fide et op.* 49.
4. *Enarr.* LXV, 5 ; XCVII, 7. *Sermo* XLVI, 14 et 25.
5. *Enarr.* CIII, I, 11.

## V

Résumons-nous : la *Catholica*, mondiale et une, est telle en vertu d'un dessein de Dieu que nous révèle l'Écriture, et à cela on reconnaîtra qu'elle est l'Église de Dieu. Il est nécessaire de lui appartenir, parce que en dehors d'elle point de salut. Elle est sainte par vocation, elle est sainte dans ses saints, mais elle n'en est pas moins sur terre une société où pécheurs et saints sont mêlés.

Telle est en raccourci la théorie de l'Église que saint Augustin oppose au Donatisme. Cependant enfermer la doctrine d'Augustin dans ces arguments, si riches soient-ils, serait l'appauvrir de ce qu'elle a de plus personnel, de plus persuasif peut-être, et c'est proprement la dévotion vouée par Augustin à cette Église que sa dialectique défend, mais qu'il ne se cache pas d'aimer.

Par Église, Augustin n'entend pas ici l'Église d'Hippone dont il est l'évêque, mais la *Catholica* pour autant qu'elle est répandue dans le monde entier et qu'elle embrasse les Chrétiens qui ont vécu avant nous ou ceux qui viendront après nous jusqu'à la fin des temps [1]. L'Église qu'Augustin veut que nous

1. *Enarr.* LVI, 1 : « Caput est ipse Salvator noster..., corpus autem

aimions est l'Église, abstraction faite des mauvais Chrétiens qu'on y doit tolérer provisoirement en ce monde, l'Église sainte qu'il appelle du nom de « *hortus dominicus* » [1], et de « *familia Christi* » [2]. Mais c'est surtout l'Église sanctifiante, l'Église dont l'œuvre est de coopérer à la rédemption et d'être en cela la servante de Dieu [3].

L'Église ainsi conçue est facile à personnifier, elle l'est presque constamment par Augustin. Il ne lui suffit pas de voir dans l'Église une maison, la maison de Dieu, ou le temple de Dieu, ou encore la cité de Dieu. L'image paulinienne du corps du Christ entendu de l'Église, pour profonde qu'elle est, se prête mal aux habitudes d'une imagination romaine. Mais l'Église, épouse du fils unique de Dieu, est, dans l'éloquence d'Augustin, une matrone pudique [4], en même temps qu'une vierge [5]. Elle est une veuve, puisque son époux n'est plus de ce monde visible, et que, aux prises avec l'adversaire qu'est le démon, elle interpelle chaque jour le juge de sa cause, comme fait la veuve de la parabole (*Luc.* XVIII, 1-8)[6]. Par allusion au baptême qui est une naissance, l'Église, dont les mains nous reçoivent au sortir

eius est Ecclesia, non ista, aut illa, sed toto orbe diffusa, nec ea quae nunc est in hominibus qui praesentem vitam agunt, sed ad eam pertinentibus etiam his qui fuerunt ante nos et his qui futuri sunt post nos usque in finem saeculi. »

1. *Sermo* CCCIV, 2 : « Habet, habet, fratres, habet hortus ille dominicus, non solum rosas martyrum, sed et lilia virginum, et coniugatorum hederas, violasque viduarum. »

2. *Epistul.* CXXX, 31 : « A familia Christi oratum est pro Petro, oratum est pro Paulo : et nos in eius familia esse gaudemus ». *Civ. Dei*, I, 35 : « ...redemta familia domini Christi et peregrina civitas regis Christi. »

3. *Enarr.* LXXXVIII, II, 14.

4. *Contra Faustum*, XV, 6 : « Audes insultare matronali verecundiae coniugis unici filii Dei. »

5. *In Ioa. tract.* XIII, 12-13.

6. *Enarr.* CXXXI, 23 et CXLV, 18.

de la piscine baptismale, sera comparée à une sage-femme, comme le Christ dont l'Évangile nous instruit peut être comparé à un maître d'école, et Augustin dira : « *Una est obstetrix in hac civitate quae omnes excipit, et unus est hic litterarum magister qui omnes docet* »[1].

Par dessus tout, l'Église est une mère, notre mère selon l'Esprit. N'enfante-t-elle pas les baptisés ? Ne les nourrit-elle pas du lait de la doctrine ? Ses fidèles ne sont-ils pas des enfants qu'elle regarde grandir en sagesse ? Puissent-ils réjouir leur père par le progrès de leur sagesse, comme dit l'Écriture, et puissent-ils ne pas attrister leur mère par leurs défaillances ! Car vraiment Dieu est leur père et l'Église leur mère [2]. Augustin, s'adressant à des catéchumènes qui vont recevoir le baptême, leur dit :

Populo qui nasceris, quem fecit Dominus, enitere ut salubriter pariaris, ne feraliter abortiaris. Ecce uterus matris Ecclesiae, ecce ut te pariat atque in lucem fidei producat, laborat in gemitu suo [3].

La piscine baptismale est pour Augustin l'*uterus* de la mère Église, les *viscera materna* de l'Église. Il continue, fidèle à la même image :

Populo qui crearis lauda Deum tuum : lauda, qui crearis, lauda Dominum tuum. Quia lactaris, lauda ; quia aleris, lauda ; quia nutriris, profice sapientia et aetate... Ut competentes competenter adulescite in Christo, ut in virum perfectum iuveniliter accrescatis. Laetificate, ut scriptum est, profectu sapientiae vestrae patrem vestrum, et nolite defectu vestro contristare matrem

1. *De peccat. merit.* I, 55.
2. *Sermo* CCXVI, 8.
3. *Sermo* CCXVI, 7.

vestram. Amate quod eritis. Eritis enim filii Dei et filii adoptionis... Pater Deus est, mater Ecclesia [1].

L'Église est une mère par toute son action, par toute sa patience, elle l'est même pour ses ennemis. Quoi qu'elle ait à supporter d'eux en ce monde, elle ne leur témoigne nulle colère, même quand elle leur oppose sa terrible dicipline [2]. Son visage, comme la charité, sait être souriant ou sévère, mais il n'est hostile à personne, et maternel toujours : « *...aliis blanda, aliis severa, nulli inimica, omnibus mater* » [3].

Paternité de Dieu, maternité de l'Église, deux amours inséparables : aimons donc Dieu et aimons son Église, aimons Dieu comme notre père, aimons l'Église comme notre mère :

Amemus DominumDeum nostrum, amemus Ecclesiam eius, illum sicut patrem, istam sicut matrem, illum sicut dominum, hanc sicut ancillam eius, quia filii ancillae ipsius sumus. Sed matrimonium hoc magna caritate compaginatur : nemo offendit unum et promeretur alterum... Quid prodest si Dominum confiteris... et blasphemas Ecclesiam eius ?... Si haberes aliquem patronum cui cotidie obsequereris, cuius limina serviendo contereres, quem cotidie, non dico salutares, sed et adorares, cui

1. *Ibid.* et 8. — *Sermo* LVI, 5 : « Deum patrem... habebitis cum nati fueritis, quamquam et modo antequam nascamini illius semine concepti estis, tamquam utero Ecclesiae in fonte pariendi ». *Enarr.* V, 8 : « ...in multitudine hominum perfectorum et beatorum.... quibus civitas illa constabit, quam nunc parturit et paulatim parit Ecclesia. » *Enarr.* LVII, 5 : « Nasciuntur intra viscera Ecclesiae quidam parvuli, et bonum est ut formati exeant ne abortu labantur. Generet te mater, non abortiat. Si patiens fueris usquequo formeris, usquequo in te certa sit doctrina veritatis, continere te debent materna viscera... » Voyez encore *Enarr.* CXXVI, 8. — *Sermo* CCCXLIV, 2 : « Ex ipsorum parentum amore perpende quantum diligere debeas Deum et Ecclesiam... » Même thème, *Epistul.* CCXLIII, 8. *Conf.* I, 11.

2. *De catech. rud.* 23.

3. *Civ. Dei*, XVIII, 51.

impenderes fidelia obsequia, si unum crimen de eius coniuge diceres, numquid domum eius intrares? Tenete ergo, carissimi, tenete omnes unanimiter Deum patrem et matrem Ecclesiam [1].

L'Église, qui nous enfante à la vie chrétienne, prend soin de notre allaitement : elle nous porte entre ses bras, elle nous donne sa doctrine qui est pour les « *infantes* » le lait dont parle saint Paul, en attendant que « *perfecti* » nous puissions être nourris d'aliment solide [2]. Augustin parle de ces soins avec une gracieuse tendresse. Dieu a pourvu à notre croissance en nous donnant le lait de l'Église, de peur que, à peine nés, nous ne périssions d'inanition, « *foris a visceribus matris fame moriemini* » [3]. L'Église veille sur ses « *infantes* », elle couvre sous ses ailes inquiètes ces tendres êtres [4]. La comparaison évangélique de la poule et des poussins s'entend à merveille de l'Église [5]. Et l'Église fait du bois de la croix un nid pour ses petits, le nid de l'Église, où abrités ils attendent leurs ailes, les ailes de la charité [6]. Nul n'a parlé plus pathétiquement que le fils de Monique du cœur maternel de l'Église.

Il n'imagine pas que ce cœur puisse être impassible. L'Église est bien figurée par saint Pierre marchant sur les eaux, perdant pied, criant au Sauveur :

1. *Enarr.* LXXXVIII, II, 14. Cf. *Sermo* LVII, 2. *Conf.* VII, 1.
2. *Enarr.* XXXVIII, 3.
3. *Enarr.* CXXX, 14.
4. *Contra Faustum*, XV, 3 : « ...parvulos tuos... quos vel tamquam ova sollicitis alis foves,... teneros fetus tuos. » *De mor. Eccl. cath.* 17 : « Illi quos quasi vagientes Ecclesiae catholicae ubera sustentant... »
5. Voyez le pittoresque développement de la comparaison, *In Ioa. tract.* XV, 7. Cf. *Contra Faustum*, XIV, 9 : « ... sub alas catholicae matris pullis fugientibus... »
6. *Enarr.* CI, I, 8.

Je péris! Comme Pierre, l'Église connaît l'infirmité humaine : « *Quia Ecclesia est et habet infirmitatem humanam* ». Mais le Seigneur lui tend la main, pour la soutenir sur les flots mouvants, comme il a fait pour l'apôtre. Il console ses peines, il guérit ses blessures : « *Multi dolores, sed multae consolationes, amara vulnera, sed suavia medicamenta*[1] ».

L'Église est la mère des saints, et non plus seulement des baptisés, parce que les baptisés reçoivent d'elle le saint Esprit qui opère leur sanctification, et aussi parce qu'elle réconcilie les baptisés qui, par l'hérésie, par le schisme, par les fautes mortelles, se sont trouvés retranchés de la vie des membres du corps du Christ. Car l'Église, qui par le don du saint Esprit est en ce monde la féconde mère de tous les saints, ne refuse de réconcilier aucun converti : ne rappelle-t-elle pas avec des larmes tous ceux qui se sont orgueilleusement dégoûtés et détournés de ses mamelles[2]? Il n'est pas d'hérétique à qui l'Église refuse la paix, s'il répudie ses impiétés hérétiques, et à qui elle juge que sa discipline doive fermer sa miséricorde[3]. Il n'est pas de pécheur, tombé après son baptême, que l'Église ne soit disposée à réintégrer dans la communion, s'il fait pénitence, et ceux-là qui déniaient à l'Église cette faculté ont été, eux, rejetés de la communion catholique à cause de leur cruauté[4].

L'Église est l'épouse du Christ, Augustin n'hésite

1. *Enarr.* XCIII, 22.

2. *Epistul. ad Rom. inch. expos.* 15 : « Nonne omnes ad ubera sua quae superbo fastidio reliquerunt cum lacrimis revocat? »

3. *Ibid.* : « ...omnibus... ad sponsam Christi redeuntibus et errorem atque impietatem paenitendo damnantibus, nulla catholica disciplina negandam Ecclesiae pacem et claudenda viscera misericordiae iudicavit. »

4. *Ibid.* Allusion aux Novatiens.

pas à parler de l'amour que le Christ a pour son épouse, et de l'amour que l'Église rend à son époux : l'Église est sa bien aimée, sa belle, « *amata eius, sponsa eius, pulchra eius* », elle parle au Christ le langage ardent de l'époux du Cantique, « *loquitur amans et ardens in eum* ». Cet amour spirituel réciproque fait les délices de ceux qui en ont goûté la douceur, et ceux-là l'entendent bien qui aiment le Christ [1]. Cet amour est le secret de la chambre du roi : mais vous n'êtes pas des profanes exclus de cette intimité, parlez donc le langage de l'épouse puisque vous aimez avec elle, et vous aimez avec elle si vous êtes de l'Église, « *amatis autem cum illa, si estis in illa* » : n'ayez pas un autre langage, et gardez-vous de quiconque parle, sent, croit, prêche du Christ autrement que ne parle, sent, croit et prêche son épouse [2].

Par la sainteté de ces noces, je vous en conjure, aimez l'Église, cette Église, soyez de cette Église, soyez cette Église : aimez le bon pasteur, priez pour les brebis dispersées : qu'elles viennent elles aussi, qu'elles reconnaissent la voix du pasteur, qu'elles l'aiment, qu'il n'y ait qu'un troupeau et qu'un pasteur : « *Orate et pro dispersis ovibus : veniant et ipsi, agnoscant et ipsi, ament et ipsi* » [3].

Le Catholique ne doit pas se lasser de dire aux dissidents : Venez, venez, la colombe vous appelle,

1. *Sermo* CXXXVIII, 6.

2. *Ibid.* 7 : « ... Ipsis inhaeream in corpore tuo, ipsis socier, cum ipsis te fruar... Ne incurram in eos qui alia de te dicunt, alia de te sentiunt, alia de te credunt, alia de te praedicant... »

3. *Ibid.* 10 : « Hortor vos, obsecro vos per sanctitatem talium nuptiarum, amate hanc Ecclesiam... » On citerait vingt textes pour un où Augustin emprunte le lyrisme du Cantique ou des Psaumes pour l'appliquer à l'Église épouse du Christ et belle de sa beauté. Voyez, par exemple, *Enarr.* CIII, I, 6 : « Ergo tu, Ecclesia, habes decorem... »

et elle vous appelle en gémissant. O Catholiques, mes frères, appelez par vos gémissements, par vos prières, par vos jeûnes; que les dissidents découvrent votre charité et la douleur que vous avez de leur absence. A chacun d'eux que votre invitation parvienne, qui dira : Viens, viens, n'aies pas peur : viens, tu te réjouiras de venir. Viens à la colombe à qui il a été dit : Une est ma colombe... Viens à elle, viens [1]. Augustin est incomparable d'émotion, de tendresse, de lyrisme, dans des développements de ce style à l'adresse des Donatistes [2].

1. *In Ioa. tract.* VI, 15 : « Veni ergo, veni, et noli dicere : Iam habeo, iam sufficit mihi. Veni, columba te vocat, gemendo te vocat. Fratres mei, vobis dico : gemendo vocate, non rixando. Vocate orando, vocate invitando, vocate ieiunando : de caritate intellegant quia doletis illos. Non dubito, fratres mei, quia si videant dolorem vestrum, confundentur et reviviscent. Veni ergo, veni. Noli timere. Time si non venis, immo non time, sed plange. Veni, gaudebis si veneris : gemes quidem in tribulationibus peregrinationis, sed gaudebis in spe. Veni ubi est columba cui dictum est : *Una est columba mea, una est matri suae*... Spiritus sanctus orbi terrarum datus est, a quo te praecidisti, ut clames cum corvo, non ut gemas cum columba. Veni ergo. »

2. Rapprochez *ibid.* 20-21. Et encore *Sermo* XLVI, 14, sur l'insistance affectueuse que l'on doit mettre à écarter les fins de non-recevoir des Donatistes.

## CHAPITRE V

### LA CONFÉRENCE DE 411. L'ÉGLISE ET L'ÉTAT.

### I

Lorsque, en juin 404, le concile se tint à nouveau à Carthage, les évêques catholiques durent tomber d'accord que leurs avances aux Donatistes avaient été vaines. — La situation générale avait même empiré, comme si ces avances eussent exaspéré les schismatiques : il y avait eu recrudescence de violences de leur part. A Calama notamment, l'évêque catholique Possidius avait été victime d'une agression à mains armées, où peu s'en était fallu qu'il ne trouvât la mort. L'évêque donatiste de Calama Crispinus, tenu par les Catholiques pour responsable, de ce mauvais coup, avait été cité devant les magistrats, et condamné à l'amende de dix livres d'or à laquelle s'exposaient les clercs hérétiques en vertu de la loi de Théodose du 15 juin 392. Augustin

n'avait pas été étranger à cette action judiciaire, en évêque qui voulait qu'on sût que les Catholiques pouvaient invoquer contre les Donatistes la loi de 392. Crispinus, condamné à Carthage, en avait appelé à l'empereur Honorius, qui avait confirmé la sentence : le droit était donc bien pour les Catholiques. Augustin et ses amis étaient si persuadés que le droit leur suffisait, qu'ils avaient adressé à Honorius une supplique demandant que l'amende fût remise qui frappait Crispinus, et ils avaient obtenu cette remise [1].

Au concile de Carthage de 404, il apparut que ce libéralisme avait des adversaires. Il s'y rencontra, en effet, tout un parti d'évêques, qui étaient les évêques les plus âgés, pour représenter qu'un édit d'union (comme celui de 347), en imposant aux Donatistes le retour à l'unité, était le seul moyen de défendre la *Catholica* contre leur débordement de rage : dans les villes où l'unité avait été restaurée et où elle avait tenu bon, on le devait aux lois impériales qui avaient ramené de force les dissidents à la communion catholique [2]. A ce parti d'évêques s'opposait le parti peu nombreux dont Augustin restait l'âme, et qui estimait que, en dépit de la fureur désespérée des Donatistes et de leurs violences, il ne fallait pas demander aux empereurs de leur supprimer le droit d'exister, mais seulement empêcher que les Catholiques n'eussent à pâtir de leurs voies de fait. A cette fin, il suffirait d'appliquer aux Donatistes la loi contre les hérétiques de 392 :

1. Possid. 12. — Monceaux, t. IV, p. 291-293, récit de l'attentat et du procès.

2. Aug. *Epistul.* clxxxv, 25. Dans *Epistul.* xcm, 16-17, détails plus précis encore sur cette discussion.

comme les Donatistes prétendaient n'être pas hérétiques, il faudrait faire prononcer que la dite loi leur était expressément applicable. Cette proposition d'Augustin avait le mérite d'être purement défensive ; elle laissait les laïques donatistes en dehors de toute contrainte et ne s'en prenait qu'au clergé donatiste, dont l'animosité était connue ; elle visait à tenir en respect ces fanatiques, en menaçant leur caisse. Ils seront intimidés, disait Augustin, ils n'oseront plus rien faire contre nous, la vérité catholique pourra être enseignée et professée librement, personne n'y sera soumis de force, personne ne s'y ralliera sinon spontanément et sans crainte, et nous ne courrons pas le risque d'avoir parmi nous de faux catholiques, des simulateurs.

La séduction d'Augustin devait être grande, puisque le concile se laissa persuader par lui, et décida d'envoyer à l'empereur Honorius deux de ses évêques chargés de lui exprimer le vœu de l'épiscopat catholique d'Afrique[1]. Le concile reconnaissait que les tentatives auprès des évêques donatistes avaient échoué ; les schismatiques avaient redoublé de violences contre le clergé catholique, contre les églises des Catholiques, et pratiqué la terreur contre les populations catholiques qu'ils n'arrivaient pas à capter ; il fallait aviser à la sûreté des Catholiques dans les villes et les campagnes. On y parviendrait en appliquant au clergé donatiste la loi de Théodose, chaque fois que les Catholiques se-

1. Les instructions données aux deux évêques (Theasius et Euodius) forment le canon 93 du *Codex can. Eccl. afr.* Notez qu'Euodius d'Uzala est un familier d'Augustin. — Les dernières lignes du dit canon mentionnent les lettres d'introduction données aux deux évêques : « Litterae etiam ad episcopum Romanae Ecclesiae commendatione legatorum mittendae sunt vel ad alios ubi fuerit imperator ».

raient victimes d'une agression [1]. — A ce vœu qui était celui d'Augustin, le concile en ajouta un autre, dont Augustin ne parle pas : c'est à savoir que fut appliquée aux Donatistes la loi contre les hérétiques qui leur retirait la faculté d'acquérir par donation ou par legs et la faculté de léguer : cette faculté leur serait rendue individuellement, du fait qu'ils reviendraient au Catholicisme, à condition qu'ils n'y revinssent point par intérêt. Ce second vœu, dur et naïf, s'accordait mal avec la prudence du premier. — Il est vraisemblable d'ailleurs que ceux des évêques du concile de Carthage à qui cette prudence agréait moins, espérèrent obtenir davantage en agissant auprès d'Honorius : lorsque les deux légats du concile arrivèrent à la cour, leur mission était devenue sans objet, parce que l'empereur avait porté une loi radicale contre les Donatistes [2].

Augustin a pris soin de marquer que la loi d'Honorius [3] dépassait de beaucoup la demande exprimée par le concile de Carthage. Elle assimilait, en effet, les Donatistes aux Manichéens et les supprimait pareillement [4]. — Cette sévérité vise avant tout

1. *Can. cit.*

2. Aug. *Epistul.* clxxxv, 26 : « Iam enim nos praevenerant ex aliis locis quaedam episcoporum querelae gravissimae, qui mala fuerant ab ipsis (Donatistis) multa perpessi et a suis sedibus exturbati. Praecipue horrenda et incredibilis caedes Maximiani episcopi catholici Ecclesiae Bagaiensis effecit ut nostra legatio iam quid ageret non haberet. Iam enim lex fuerat promulgata... » Pour l'attentat commis par les Donatistes sur l'évêque catholique de Bagaï, voyez Monceaux, t. IV, p. 293-294.

3. Monceaux, p. 259, reconstitue l'édit du 12 février 405, à l'aide des fragments qui en sont au code théodosien. Cf. Martroye, *La répression du Donatisme*, p. 104.

4. *Cod. Theod.* XVI, 5, 38 (p. 867, éd. Mommsen) : « Nemo Manichaeum, nemo Donatistam, qui praecipue, ut conperimus, furere non desistunt, in memoriam revocet. Una sit catholica veneratio, una salus sit... »

le sacrilège de la rebaptisation : « Les gens qu'on nomme Donatistes en sont venus, dit-on, à ce degré de scélératesse qu'ils réitèrent le saint baptême,... l'administrant par une répétition sacrilège à des personnes qui l'ont déjà reçu » [1]. L'empereur accuse les Donatistes d'attirer les âmes crédules par l'espoir d'obtenir une seconde fois le pardon que donne le baptême : si cette grâce peut être octroyée une seconde fois de la même manière que la première, on ne voit pas pourquoi elle serait refusée une troisième fois. Ce considérant trahit chez le législateur une médiocre connaissance du cas, et bien évidemment il ne lui aura pas été dicté par les évêques catholiques africains. Il reste néanmoins que ces derniers estiment comme le prince que la rebaptisation telle que la pratiquent les Donatistes est un sacrilège punissable. Les locaux qui auront désormais abrité des cérémonies clandestines de rebaptisation seront confisqués. Les esclaves qui auront été contraints de se laisser rebaptiser, auront le droit de se réfugier dans l'église catholique, où ils seront affranchis. Quiconque aura rebaptisé, quiconque aura volontairement pris part à une rebaptisation, sera déchu du droit de faire ou de recevoir soit legs, soit donations. Même peine pour ceux qui auront participé aux réunions illicites des susdits Donatistes. Amende de vingt livres d'or aux gouverneurs qui auront accordé leur bienveillance aux susdits [2]. — La législation du 12 février 405 prononce contre le Donatisme qu'il ne saurait désormais s'abriter sous la dénomination de schisme, car il est bel et bien une hérésie. Le fait de rebaptiser

1. *Ibid.* 6, 4 (p. 881).
2. *Ibid.*

suffit à mériter aux Donatistes le qualificatif d'hérétiques : « *Ita contigit ut haeresis ex schismate nasceretur* » [1].

L'édit du 12 février, complété par des articles qui attribuaient aux Catholiques toutes les basiliques des Donatistes (autant dire tous leurs biens d'Église), et qui prononçaient la peine de l'exil contre les évêques et les clercs qui s'obstineraient dans le schisme, était au fond un édit d'union, pareil à celui de 347, et Honorius ne chercha pas à le dissimuler : en donnant l'ordre de l'afficher en tous lieux de l'Afrique, il écrit (5 mars 405) :

> Edictum, quod de unitate per africanas regiones clementia nostra direxit, per diversa proponi volumus, ut omnibus innotescat Dei omnipotentis unam et veram fidem catholicam, quam recta credulitas confitetur, esse retinendam [2].

En août 405, le concile de Carthage estima qu'il ne pouvait faire rien de mieux que d'applaudir à la politique drastique de l'empereur Honorius. C'en était fini de la modération augustinienne, qui voulait que le Catholicisme disposât seulement de lois protectrices de sa sécurité, et qu'il restât juge dans chaque cas de l'opportunité qu'il y aurait à requérir des tribunaux l'application de ces lois. Le concile décida d'adresser à l'empereur des actions de grâces, au nom de l'Eglise de Carthage et de l'Afrique entière, pour l'éviction du Donatisme, « *de exclusione Donatistarum* » [3]. Il fit davantage : comme l'édit d'union avait été exécuté seulement à Carthage, il écrivit

1. *Ibid.*
2. *Ibid.* 11, 2 (p. 905).
3. *Cod. can. Eccl. afr.* can. 94.

aux gouverneurs des autres provinces et aux magistrats des cités pour qu'ils missent leur zèle à ce que l'unité fût partout établie [1]. Il écrivit vraisemblablement au prince dans le même sens, car, par une constitution du 8 décembre 405, Honorius rappela à ses agents ce qu'il attendait d'eux. L'Afrique va être pendant cinq ans au régime de l'unité obligatoire.

*
* *

Le *Contra Cresconium grammaticum et donatistam,* qui peut dater de la fin de l'année 405, est la réponse d'Augustin à un écrit en forme de lettre qu'avait publié contre lui un laïque, grammairien de profession et donatiste. Cresconius, dans cette lettre, prétendait réfuter le livre premier d'Augustin *Contra litteras Petiliani,* dont on se rappelle que l'évêque d'Hippone l'avait composé en hâte et publié à part des suivants. La lettre de Cresconius, à peu près contemporaine du premier livre du *Contra litteras Petiliani* (vers 400), avait donc mis bien du temps à venir aux mains d'Augustin [2]. On pourrait être surpris qu'Augustin, après avoir réfuté Petilianus, non pas une fois, mais trois fois, ait pris la peine d'écrire contre Cresconius, médiocre doublure de l'évêque de Cirta, un traité qui ne compte pas moins de quatre livres et dans lequel il ne pouvait guère que reprendre les arguments du *Contra litteras Petiliani.* Mais Augustin croyait nécessaire de

1. *Ibid.*
2. *Contra Crescon.* I, 1. — *Retract.* II, xxvi : « Hos autem quatuor libros quando scripsi iam contra Donatistas leges dederat Honorius imperator. »

travailler avec une patience indécourageable à faire la lumière dans les esprits les plus lents, à revenir pour eux sur les vérités déjà démontrées, de crainte que quelque difficulté ne les arrêtât encore [1].

Augustin commence par jouer avec son adversaire qui lui a reproché d'être éloquent, comme naguère Petilianus lui reprochait d'être dialecticien. Il s'étonne de ce mépris que professe éloquemment Cresconius pour l'éloquence, il s'étonne qu'avec cela les Donatistes aient accoutumé de louer l'éloquence de Donat, de Parmenianus, et de quelques autres (I, 2-3)! Toute cette passe est d'une jolie ironie. — Cresconius a dénoncé l'arrogance d'Augustin, qui prétend terminer par son intervention un procès qui dure depuis si longtemps que l'on était d'accord pour le remettre au jugement de Dieu. Non, riposte Augustin, je ne suis pas seul, nous sommes nombreux au contraire qui pressons, non pas pour qu'une sentence mette fin à ce procès, mais pour que l'on reconnaisse que cette sentence est depuis longtemps prononcée (I, 5-6). Nous polémisons, ajoute Augustin, mais nous ne polémisons pas sans résultat : « Car si tu pouvais voir comme en tout sens l'erreur (donatiste) avait envahi l'Afrique, et combien peu d'éléments en restent qui n'aient point encore en se convertissant passé à la paix catholique, tu n'estimerais pas que le zèle a été infructueux et vain des défenseurs de la paix chrétienne et de l'unité » (I, 7). Augustin, qui écrit ces lignes après l'entrée en vigueur des lois prohibitives d'Honorius, suggère que la propagande catholique a eu une action depuis longtemps efficace, et que la pure dialectique a du

1. *Contra Crescon.* III, 1.

bon ; il n'est pas disposé à y renoncer. — Patiemment donc il remet en ligne des arguments que nous savons lui être familiers : 1° sur la validité du baptême soit catholique, soit donatiste, le baptême catholique étant cependant seul salutaire, distinction que nous avons vu Augustin faire valoir dans son traité *De baptismo;* 2° sur la fausseté du principe donatiste qui veut que la validité soit subordonnée à la sainteté du ministre, discussion sur laquelle Augustin a tant insisté dans ses livres contre Petilianus; 3° sur l'abus que font les Donatistes de l'autorité de saint Cyprien, rappel des beaux développements du *De baptismo;* 4° sur la contradiction dans laquelle les Donatistes se sont enfermés, lorsqu'ils ont accepté de réconcilier les Maximianistes, qu'ils avaient si solennellement excommuniés, sans réitérer les baptêmes administrés par ces excommuniés, rappel de l'argument qu'Augustin avait si habilement manié contre Petilianus; 5° sur le fait indéniable (protocole de Cirta de 305) que les premiers Donatistes ont été de leur propre aveu des traditeurs.

Petilianus avait spécieusement reproché à Augustin et aux Catholiques d'usurper le nom de *Catholica :* Cresconius a très bien compris la portée de cette difficulté. Vous prétendez être la *Catholica,* dit-il, et que votre Église est l'univers : or, il existe dans l'univers nombre de nations barbares qui ne sont pas encore chrétiennes et des hérésies qui sont chrétiennes sans être de votre communion[1].

1. *Ibid.* 70 : « Argumentaris inaniter contra evidentissimam veritatem, quod ideo nobis non totus orbis communicet, quia vel adhuc multae sunt gentium barbararum quae in Christum nondum crediderunt, vel sub nomine Christi haereses multae a communione nostrae societatis alienae. »

Augustin répond à Cresconius, comme il a répondu à Petilianus, que la catholicité est un prédicat d'extension, non de compréhension. L'Église s'étend à tout l'univers, elle a été prophétisée telle, elle frappe sous cet aspect les regards des païens qui ne sont plus qu'un petit nombre. On ne saurait mettre en balance cette catholicité mondiale et la *pars Donati* restreinte à la seule Afrique, cette catholicité qui va partout croissant et cette *pars Donati* qui décroît chaque jour en Afrique (III, 71). On n'est pas davantage juste quand, pour faire échec aux textes scripturaires qui prophétisent la catholicité de l'Église de Dieu, on veut ne considérer que les nations non encore conquises par elle, et oublier toutes celles qu'elle tient et d'où elle marche à la conquête des autres (III, 73). Pareillement pour les hérésies : le monde est plein d'hérétiques, oui; le monde est plein de pécheurs, oui encore; et le monde est plein aussi bien de saints et fidèles serviteurs de Dieu, comme la mer est pleine de flots salés et tout de même pleine de bons poissons (III, 75). En fait, aucune secte hérétique ne s'étend à l'univers entier : partout où se rencontrent des hérétiques on trouve la *Catholica* établie, tandis que partout où la *Catholica* est établie on ne trouve pas des hérétiques.

La donnée la plus actuelle du *Contra Cresconium* est la justification qu'Augustin y présente des lois répressives du Donatisme. La question était posée une fois de plus par les Donatistes de savoir de quel droit l'autorité impériale intervenait contre eux : nous avons vu Augustin y répondre déjà dans son *Contra epistulam Parmeniani,* derechef dans son *Contra litteras Petiliani :* Cresconius ne pou-

vait pas négliger ce vieux ressentiment de son parti contre les Catholiques et contre les empereurs catholiques, et, après l'édit d'union du 12 février 405, Augustin pouvait moins que jamais s'en taire.

Premièrement, les Donatistes ne sont pas recevables à se plaindre, pour autant qu'ils sont frappés comme auteurs de crimes de droit commun, et tel est le cas des Circoncellions, avec leurs bandes armées, véritables bandes de voleurs et d'assassins, qui mettent à sac les maisons des clercs catholiques, et assomment ces pauvres clercs jusqu'à les laisser à demi morts, ne les abandonnant qu'après leur avoir rempli les yeux de chaux et de vinaigre. Ces horreurs ne peuvent rester impunies, qui troublent, non pas la paix ecclésiastique, mais bien la paix publique et humaine [1]. Cette fois, Augustin n'hésite pas à détailler, si rapidement que ce soit, ces horreurs. Il n'hésite pas non plus à les reprocher aux clercs donatistes, en même temps qu'aux Circoncellions. Il cite, en outre, deux faits dont le retentissement a été considérable : l'agression dans laquelle a failli trouver la mort l'évêque de Thubursicum, Servus, et celle autrement sanglante d'où l'évêque de Bagaï Maximianus est sorti vivant avec plus de blessures que de membres. Ces deux évêques sont allés outre-mer, et quelques autres avec eux qui n'avaient guère moins pâti et qui vraiment ne pouvaient plus rentrer dans leurs Églises où les Circoncellions servaient de garde du corps au clergé donatiste. La situation était intolérable, intolérable

1. *Ibid.* 46 : « ... cum cotidie vestrorum incredibilia patiamur facta clericorum et Circumcellionum, multo peiora quam quorumlibet latronum atque praedonum... » Suit une brève description de ces horreurs.

du fait des Donatistes, qui ne peuvent s'étonner qu'on ait, pour en finir, recouru à toutes les vieilles lois et à « ces lois nouvelles ». Donc, l'édit du 12 février 405 et les dispositions complémentaires qui convergent à la suppression du Donatisme, se justifient comme représailles et comme prévention, et leur sévérité, comparée au débordement des sévices hérétiques, est encore une indulgence qui témoigne de la mansuétude catholique [1].

Secondement, les Donatistes sont frappés pour leur erreur : telle est, en effet, la portée des lois nouvelles. — Qu'on me laisse à mon libre arbitre, « *relinquar libero arbitrio* », proteste Cresconius reprenant une protestation que nous avons rencontrée déjà sous la plume de Petilianus. Pourquoi, riposte Augustin, ne pas réclamer la liberté du meurtre, du viol, et des autres crimes? Dieu a donné à l'homme une volonté libre, mais ce n'est pas pour qu'elle soit impunie si elle fait le mal. Il est donc utile et salubre que les justes lois sévissent contre le mal (III, 57). — Par une transition brusque, Augustin transpose ce principe du domaine de la moralité à celui de la religion : un maître, un père, un mari, n'a-t-il pas le devoir de poursuivre les vices contraires à la vérité chrétienne, le maître dans son esclave, le père dans son fils, le mari dans son épouse? Augustin n'oublie pas pour autant le principe qu'il a posé ailleurs, que la foi ne doit être imposée de force à personne : il suppose donc ici que le maître, le père, le mari, l'esclave, le fils,

1. *Ibid.* 47.
2. *Ibid.* 48 : « ... factum est ut his nostris temporibus adversus vos ista imperialia statuta ferrentur, immo adversus errorem vestrum. »

l'épouse, sont tous chrétiens. Dans cette hypothèse, le maître a un devoir d'intervention, autant le père, autant le mari, et leur droit en l'espèce n'est qu'une extension de la puissance maritale, de la puissance paternelle, du *dominium*. Manquer à ce devoir serait une négligence coupable. — Et ici encore Augustin n'oublie pas ce que requiert la discrétion : « *Sed in omnibus,* dit-il, *tenendus est modus aptus humanitati, congruus caritati, ut nec totum quod potestatis est exeratur, et in eo quod exeritur dilectio non amittatur, in eo autem quod non exeritur mansuetudo monstretur; ubi vero nulla ex divinis humanisve legibus potestas conceditur, nihil improbe atque imprudenter audeatur* » (III, 57). La modération qui convient à l'humanité et à la charité conseille de ne pas aller au bout de son droit, de ne pas compromettre l'amour fraternel par ce qu'on exige, de témoigner sa mansuétude par ce qu'on n'exige pas, et là où les lois, soit divines, soit humaines, ne vous confèrent aucun droit, ne rien entreprendre déloyalement et d'audace.

Sous le bénéfice de ces sages limitations, Augustin ne craint pas d'attribuer au prince chrétien une puissance analogue à celle du maître, du père, du mari. La prérogative du prince est de faire la loi. Le prince qui est dans l'erreur fait des lois contre la vérité; le prince qui est dans la vérité fait des lois contre l'erreur. Les lois mauvaises sont l'épreuve des bons, et les bonnes lois l'amendement des méchants. Nabuchodonosor a commencé par faire une loi ordonnant l'adoration d'une statue; puis il s'est corrigé, et a fait une loi interdisant le blasphème contre le vrai Dieu. L'Écriture sainte donne là une leçon aux rois.

In hoc enim reges, sicut eis divinitus praecipitur (*Ps.* II, 10), Deo serviunt in quantum reges sunt, si in suo regno bona iubeant, mala prohibeant, non solum quae pertinent ad humanam societatem, verum etiam quae ad divinam religionem [1].

La puissance royale en ce domaine religieux n'est pas autorisée par la conscience chrétienne à pousser la sévérité jusqu'à prononcer la peine de mort contre personne, et s'agît-il même d'un hérétique :

Nullis tamen bonis in Catholica hoc placet, si usque ad mortem in quemquam licet haereticum saeviatur [2].

Nous n'approuvons pas davantage que, la peine de mort étant réservée, on donne libre cours à la *libido ulciscendi,* en rendant le mal pour le mal. Moins encore approuvons-nous que, sous couleur de travailler à l'unité, on s'en prenne à la propriété privée, pour s'emparer de ce que l'on convoite, alors que la propriété collective des hérétiques, c'est-à-dire ce qu'ils possèdent indûment « *sub nomine Ecclesiae* », est seulement objet de reprise [3]. Augustin pressent qu'à l'exercice du droit peuvent se mêler des abus, des abus détestables et condamnables, que les bons réprouvent, et auxquels ils font toute l'opposition qu'ils peuvent, — sans doute Augustin a-t-il eu occasion de s'opposer de toute son autorité à de telles perversions du droit; —

1. *Ibid.* 56. — En vertu de ce principe, Augustin se déclare prêt à ne pas reprocher aux Donatistes d'avoir requis les pouvoirs publics pour évincer les Maximianistes : « Nec illud reprehendimus, quod eos, cum adhuc famosi schismatis sacrilegio tenerentur, etiam per terrenas potestates persecuti estis. » *Ibid.* 64.
2. *Ibid.* 55.
3. *Ibid.*

mais s'il arrive que les bons ne puissent pas empêcher ce qu'ils réprouvent, leur devoir sera de le tolérer par amour de la paix, « *pro pace laudabiliter tolerant, non ea laudabilia, sed damnabilia iudicantes* ». Formule remarquable, qui pourrait servir à définir la tolérance : dans l'intérêt de la paix, on tolère ce que l'on condamne, et on a quelque mérite à tolérer ainsi. Mais ce n'est pas cette tolérance qu'Augustin a en vue : il pense à la coercition des hérétiques par le bras séculier, il prévoit les excès qui s'y peuvent introduire, il demande qu'on s'y résigne *pro pace,* la paix de l'Église, parce que rien ne justifie le schisme et que les bons ne doivent pas sortir de l'unité, quelque épreuve qu'ils y trouvent.

Augustin souhaiterait au fond que les lois de coercition produisent leur effet sans être appliquées : elles amenderaient les hérétiques par l'intimidation, autant dire par la persuasion. La persécution des hérétiques et des schismatiques n'est pas infructueuse : les Donatistes n'ont pas sans résultat persécuté les Maximianistes[1]. La coercition est une mesure curative : le médecin qui lie un fou furieux ne le persécute pas pour cela. Le Donatisme avec ses Circoncellions est une frénésie qu'il a fallu contenir par des lois et en quelque sorte lier, mais on a voulu par là montrer aux Donatistes leur erreur, leur sacrilège envers l'unité et la paix du Christ, et par la terreur les faire réfléchir et se corriger[2]. Tout ce qui a été fait contre eux qui « excède le tempé-

1. *Ibid.* 66. Rapprochez IV, 56, où Augustin décline les précédents que l'on pourrait tirer de l'Ancien Testament : « Nec de vetere testamento profero exempla... Illa, inquam, nimis antiqua non profero; fuerunt enim alterius dispensationis et temporis. »
2. *Ibid.* IV, 61.

rament de la dilection chrétienne » n'est pas à imputer à l'Église catholique [1].

L'attitude d'Augustin, une fois édictée la loi du 12 février 405, est de l'accepter en s'efforçant d'en tempérer la rigueur. Il a cru à l'efficacité de la controverse et à la possibilité de ramener les schismatiques par la persuasion : une politique de coercition a prévalu, dont le principe est juste, pense-t-il, mais l'application singulièrement périlleuse, et il voudrait conjurer ces périls. Augustin fait penser à Bossuet en face de la révocation de l'édit de Nantes.

1. *Ibid.* — Les *Retractat.* II, XXVII, mentionnent une publication d'Augustin qui suivit le *Contra Cresconium*, et qui est un répertoire de textes scripturaires et de pièces d'archives, soit ecclésiastiques soit publiques, contribuant à établir la vérité catholique contre les prétentions donatistes. Cet ouvrage s'est perdu. Il s'intitulait *Probationum et testimoniorum contra Donatistas liber.*

## II

L'édit d'union du 12 février 405 fut appliqué en rigueur pour ce qui concernait l'attribution aux Catholiques des basiliques des Donatistes : on verra, en effet, à la veille de la conférence de 411, un édit du commissaire impérial (*Cognitor*) rendre leurs basiliques aux évêques donatistes qui promettront de prendre part à la conférence de Carthage[1].

L'éviction des schismatiques de leurs basiliques avait pour effet automatique de séparer le peuple donatiste de son clergé et de le remettre en contact avec le clergé catholique : on ne saurait donc être surpris que, partout où cette éviction s'exécuta, es fidèles n'aient pas fait difficulté d'accepter l'union. Dans une lettre écrite en 408, Augustin exprime la joie des Catholiques à voir le grand nombre de conversions sincères, éprouvées, qui se sont produites depuis l'édit[2]. Augustin assure que beaucoup de Donatistes voulaient depuis longtemps revenir au Catholicisme, et avaient dû attendre que la loi les protégeât contre les ressentiments des sectaires ; d'autres avaient été jusque-là retenus dans le schisme par le lien de l'accoutumance, de la paresse,

1. Aug. *Breviculus collationis*, I, 2.
2. *Epistul.* xcviii, 1.

de l'indifférence, qui étaient satisfaits que l'on rompît ce lien pour eux[1].

Augustin parle ailleurs de conversions en masse amenées par l'édit : « *Cum magna agmina populorum vera mater in sinum gaudens reciperet...* ». Là même cependant, il confesse que d'autres masses sont demeurées intraitables, « *... remanserunt turbae durae et in illa peste infelici animositate sistentes* ». Tout dépendait de conditions locales variables d'une région à l'autre. Dans certaines localités, il arriva que la *plebs* donatiste entière revint au Catholicisme, et que l'évêque donatiste resta sans ouailles, ou même se résigna à se retirer[2].

L'interdiction du culte donatiste était à une échéance plus ou moins éloignée la fin du Donatisme, l'épiscopat donatiste ne pouvait pas ne pas s'en convaincre. Au début de 406, le primat donatiste de Carthage, accompagné d'un groupe de ses collègues, se rendit à Ravenne. Il s'adressa au préfet du prétoire, il voulait être entendu par lui contradictoirement avec les Catholiques africains, et il proposait de citer un évêque catholique d'Afrique, Valentinus, qui se trouvait de séjour à Ravenne. Le préfet du prétoire, pensait-il, se prononcerait sur le droit du Donatisme à exister librement. Primianus et ses

1. *Ibid.* 17. Tout ce passage est une remarquable analyse des raisons qui peuvent retenir de braves gens dans une « petite Église ». Augustin reprend cette même analyse, *Epistul.* CLXXXV, 29. Dans une lettre que l'on date de 405, Augustin marque à l'évêque de Tagaste Alypius l'intérêt qu'il porte aux nouveaux convertis, *Epistul.* LXXXIII, 1 : « ... maxime in eis qui nunc catholicae paci accesserunt et quos nullo modo relinquere possum. » Rapprochez *In Ioan. euang. tract.* VI, 4.

2. Exemples : à Bulla-Regia, l'évêque donatiste n'a qu'un fidèle ; à Gratianopolis, il est tout seul ; à Sufasari, il s'est retiré. *Collat. Carthag.* I, 99. Rapprochez *Cod. can. Eccl. afric.* can. 99 : « De plebibus vel dioecesibus ex Donatistis conversis » (concile de Carthage du 13 juin 407).

collègues n'avaient pas réfléchi que le préfet du prétoire ne pouvait que se récuser, car sa compétence n'allait qu'à juger selon les lois existantes, sans compter que Valentinus n'avait pour être cité aucun mandat de l'épiscopat catholique d'Afrique [1]. Je ne crois pas qu'on puisse dire que les Donatistes aient sollicité la convocation d'une conférence générale entre mandataires des deux épiscopats d'Afrique : Augustin, qui ne désespérait pas de réunir en Afrique une telle conférence, pourra remontrer aux Donatistes que la marche à suivre aurait été de tenir d'abord entre évêques la conférence, et d'en présenter ensuite les procès-verbaux à l'empereur, qui n'est pas soumis aux lois qu'il a promulguées, en ce sens qu'il a le pouvoir d'en promulguer de nouvelles [2]. Il s'agissait donc bien de toucher à la *lex unitatis* du 12 février 405 : la démarche du primat donatiste fut un échec.

Le Donatisme gardait en Afrique comme point d'appui de sa résistance les *plebes* qui lui restaient fidèles, en Numidie surtout. Certaines de ces *plebes* étaient plus fanatiques que jamais : leurs clercs les encadraient et les excitaient, les Circoncellions leur prêtaient main-forte [3]. Les grands domaines ruraux s'ouvraient moins que les villes à la propagande catholique [4]. Les païens, que les lois ne ménageaient

1. *Epistul.* LXXXVIII, 10. L'audience est du 30 janvier 406. MONCEAUX, t. IV, p. 285.

2. *Epistul. cit.* 10. Cette lettre d'Augustin est de 406 et de peu postérieure à la démarche des Donatistes à Ravenne.

3. *Epistul. cit.* 1 et 12. Augustin rapproche constamment les clercs donatistes et les Circoncellions.

4. *Epistul.* CXII, 3 : « ... te obsecro ut... tuos omnes quos in Sinitensi vel Hipponensi habes, ad catholicae Ecclesiae communionem comiter et benigne adhorteris. » Lettre à Donatus, après qu'il a quitté le proconsulat d'Afrique, lettre de la fin de 409 ou du comm. de 410. — Cf. *Contra litt. Petilian.* I, 26.

pas plus que les hérétiques, peuvent avoir aidé les Donatistes dans une résistance, par laquelle on espérait faire hésiter l'action locale des gouverneurs de provinces et des magistrats. En bien des cas, la tiédeur des autorités fut une protection pour les Donatistes. Quand on apprit en Afrique la disgrâce de Stilicon, à qui bien plus qu'au pâle Honorius on attribuait les dernières lois contre les hérétiques et les païens, les « persécutés » reprirent courage. Inquiet, le concile d'Afrique (16 juin 408) dépêcha des légats à la cour pour agir « *adversus Donatistas et paganos* »[1].

Il y a une lettre d'Augustin à Olympius, son ami, le *magister officiorum* qui vient d'être élevé à la place de Stilicon : l'évêque d'Hippone recommande à son accueil les nombreux évêques catholiques africains partis pour la cour comme des fugitifs, en quête d'une protection pour leurs personnes et pour leurs Églises[2]. Il faut que « les ennemis de l'Église sachent que les lois publiées en Afrique du vivant de Stilicon pour l'écrasement des idoles et la correction des hérétiques ont été voulues par le très pieux et très fidèle empereur ». On ose insinuer, en effet, qu'elles ont été édictées à son insu ou malgré lui : ces traits perfides trouvent créance, et raniment des troubles pleins de périls pour les Catholiques. Il est urgent que l'Afrique connaisse les dispositions vraies du prince envers l'Église : « *Illud... accelerandum suggero, peto, obsecro, flagito* »[3]. Augustin, on le voit, se fait pressant. Nous avons, dit-il, à

1. *Cod. can. Eccl. afric.* can. 106. Le 13 octobre, nouvelle assemblée, nouvelle démarche dans le même sens. *Ibid.*
2. *Epistul.* XCVII, 2. Lettre de novembre 408.
3. *Ibid.* 3.

soutenir de durs assauts de nos ennemis. Nous tremblons pour les nouveaux convertis, qui sont nombreux et que les lois récentes ont déterminés à embrasser soit la religion chrétienne, soit la paix catholique[1]. Augustin ne dissimule pas l'appoint que prête au Catholicisme la protection impériale.

Le 15 janvier 409, une constitution d'Honorius donna satisfaction à l'épiscopat catholique d'Afrique. Augustin put penser que sa lettre à Olympius n'était pas étrangère à l'article qui rappelle aux Donatistes, et aux autres hérétiques « auxquels on ne peut persuader de pratiquer la communion catholique », et aussi bien aux juifs et aux païens, que les lois édictées antérieurement contre eux ne sont pas abolies. Le même article rappelait à tous les gouverneurs de provinces qu'ils devaient être les premiers à obéir à ces lois en les appliquant avec fidélité. Le prince est fort dur pour ses gouverneurs des provinces africaines, à qui il reproche d'avoir été de connivence avec les coupables : il se plaint qu'ils ne lui aient pas adressé de rapports sur les violences dont il a fallu que les évêques vinssent se plaindre à lui pour qu'il les connût. On rapporte les affaires sans importance, dit-il, on fait le silence sur les affaires graves. Ignore-t-on que les évêques sont empêchés de dénoncer par « la sainteté de leur sacerdoce, qui leur laisse seulement la gloire de pardonner? » Si donc la fermeté des pouvoirs publics et l'intégrité des juges ne protègent pas de leur autorité les évêques et les autres ministres de l'Église catholique, ils seront livrés sans défense à l'audace des plus méchants. On a vu des évêques jetés hors de leurs

1. *Ibid.* 4.

demeures privées, pis encore, hors des sanctuaires de l'Église catholique, et maltraités cruellement : pour outrager leur sacerdoce, leurs agresseurs ont à certains arraché les cheveux! Pareilles agressions ne peuvent rester impunies : ordre d'en rechercher les auteurs, de quelque rang qu'ils soient, ou de quelque dignité, et, comme sanction, les mines, la déportation, la confiscation : on accorde la vie sauve, mais il n'en sera plus ainsi à l'avenir[1].

Augustin estima que la peine de mort était de trop. Il crut devoir écrire dans ce sens au proconsul d'Afrique, Donatus[2], une lettre où sa politique se révèle dans toute sa noble modération. Il souhaiterait, dit-il en commençant, que l'Église d'Afrique ne traversât pas les afflictions qu'elle traverse, et qu'elle n'eût besoin du secours d'aucune puissance de la terre, « *ut terrenae ullius potestatis indigeret auxilio* ». Toute puissance cependant étant de Dieu. le secours que portent au Catholicisme de très sincères fils de la *Catholica mater,* comme le proconsul Donatus, est un secours qui vient de Dieu. Augustin a vu une consolation divine dans l'élévation du très religieux Donatus à la dignité proconsulaire, parce qu'il a pensé que l'autorité du proconsul s'associerait à sa bonne volonté, pour « refréner les audaces scélérates et sacrilèges des ennemis de l'Église ». Mais Augustin redoute que dans leur répression Donatus considère avant tout

1. *Constit. Sirmond.* XIV (dans *Cod. Theod.* éd. Mommsen, p. 918-919). Joignez-y *Cod. Theod.* XVI, 5, 44 et 45, lois du 24 et du 27 novembre 408 (p. 870).

2. On comparera la lettre de saint Ambroise à Studius (*Epistul.* XXV) sur le point de savoir si un magistrat chrétien peut prononcer une sentence de mort : « Excusationem habebis, si feceris laudem, si non feceris ». Encore ne s'agissait-il que de crimes de droit commun.

la gravité de ces attentats et perde de vue le devoir de la douceur chrétienne, « *quod te per Iesum Christum ne facias obsecramus* ». Nous ne demandons pas à être vengés de nos ennemis sur cette terre : si durement que nous ayons à pâtir, nous ne pouvons oublier les préceptes de celui pour la vérité et le nom de qui nous acceptons de pâtir. Nous aimons donc nos ennemis et nous prions pour eux. Notre désir est que les terribles lois promulguées contre eux leur soient une occasion de se convertir, non d'être condamnés à mort [1]. Que le proconsul daigne oublier qu'il a le droit de prononcer la peine capitale :

Quaesumus igitur ut cum Ecclesiae causas audis, quamlibet nefariis iniuriis appetitam vel afflictam esse cognoveris, potestatem occidendi te habere obliviscaris, et petitionem nostram non obliviscaris. Non tibi vile sit neque contemptibile, fili honorabiliter dilectissime, quod vos rogamus ne occidantur pro quibus Dominum rogamus ut corrigantur [2].

Le proconsul n'est saisi de ces « causes de l'Église » que par les gens d'Église : si les magistrats prononcent des sentences capitales, les gens d'Église n'oseront dorénavant solliciter aucune poursuite[3], et plus que jamais ils seront exposés aux sévices de leurs ennemis. Que le proconsul par

1. Aug. *Epistul.* c, 1 : « ... Unde ex occasione terribilium iudicum ac legum, ne in aeterni iudicii poenas incidant, corrigi eos cupimus, non necari, nec disciplinam circa eos neglegi volumus, nec suppliciis quibus digni sunt exerceri. »

2. *Ibid.* 2.

3. Se rappeler le scandale causé par la condamnation à mort de l'évêque Priscillien, à Trèves, condamnation requise par l'évêque Ithacius et ses collègues, « sanglant triomphe d'évêques », avait écrit saint Ambroise avec horreur. Ambros. *Epistul.* xxvi, 3.

un édit fasse connaître aux hérétiques Donatistes que les lois promulguées contre leur erreur restent en vigueur : le concours qu'il peut prêter aux Catholiques sera plus efficace, s'il ne presse pas l'application de ces lois, et s'il ne donne pas prétexte aux Donatistes de dire qu'ils sont persécutés pour la vérité et la justice, mais plutôt occasion de réfléchir. Le zèle est plus fâcheux qu'efficace qui contraint au lieu d'instruire, même quand il cherche à retirer les hommes d'un grand mal pour les rattacher à un grand bien [1].

Ainsi, demander aux pouvoirs publics de veiller d'abord à la sécurité des Catholiques, puis de tenir en respect les Donatistes, sans déclancher si c'est possible l'action des sévères lois existantes, sans la pousser jamais à aucun prix jusqu'à prononcer contre les hérétiques de sentences capitales. Ne pas compromettre la tâche de l'Église qui est d'enseigner, de persuader, de convertir, non de contraindre. Tel est le langage que tient Augustin au proconsul d'Afrique. Il peut alors se tourner vers les Donatistes et ne leur parler loyalement que le langage de la raison [2].

1. Cette lettre d'Augustin a dû être écrite sitôt connue en Afrique la loi du 24 novembre 408. Il n'est donc pas nécessaire de supposer que ce sont les sentences capitales prononcées en grand nombre par Donatus qui ont motivé la lettre d'Augustin. L'évêque d'Hippone s'est ému des possibilités de supplices, il est immédiatement intervenu pour prévenir le bras séculier. Voyez encore *Epistul.* CV, du début de 409. A cette lettre est à joindre la lettre d'Augustin à Macrobius, l'évêque donatiste d'Hippone qui a succédé en 406 à Proculeianus. *Epistul.* CVIII du début de 410. Autant la lettre à l'évêque donatiste de Cartenna, Vincentius, *Epistul.* XCIII, en 408. Autant la lettre à Festus, vers 406, *Epistul.* LXXXIX. Dans ces lettres, Augustin fait l'apologie de la coercition et de la loi du 12 février 405.

2. Voyez *Epistul.* LXXXVII, 1. Cette lettre à Emeritus est de date indécise, entre 405 et 411.

Cette sorte de médiation d'Augustin, entre l'autorité impériale et le Donatisme, ne peut pas avoir été sans efficacité, pour que, depuis 405, Augustin l'ait ainsi persévéramment pratiquée. Il restait au Donatisme ses clercs plus fanatiques que ses évêques, il lui restait ses bandes de Circoncellions : contre ces éléments intraitables la modération d'Augustin ne pouvait rien. Sur la fin de 409, répondant à un prêtre, Victorianus, qui lui a dit l'angoisse de l'Occident devant le débordement des Barbares en Italie, en Gaule, en Espagne, Augustin l'encourage à se confier à Dieu : le monde entier est accablé d'épreuves, lui dit-il, et nous-mêmes ne sommes pas épargnés en cette région d'Hippone que les Barbares n'ont pourtant pas atteinte, car les clercs donatistes et leurs Circoncellions y exercent contre les églises des brigandages auprès desquels ceux des Barbares sont d'une moindre cruauté : pillage, incendies, meurtres de nos clercs, rebaptisations imposées par force, et hier même dans une seule localité quarante-huit Catholiques rebaptisés ainsi [1]. Contre ces éléments fanatiques irréductibles du Donatisme, le Catholicisme africain n'avait pas trop de la protection des lois.

Or, si on en croyait un incident dont la signification reste obscure, cette protection aurait inopinément défailli. Au début de 410, un édit impérial fut adressé au comte d'Afrique, c'est-à-dire au commandant en chef de l'armée d'Afrique, Heraclianus, qui édictait que nul ne devait embrasser le christianisme sinon de sa libre volonté, « *ut libera volun-*

1. *Epistul.* CXI, 1. Autre description de ces violences, *Epistul.* CVIII, 14. Sur la part prise par les paysans à ces violences, « *rusticana audacia* », même lettre CVIII, 18.

*tate quis cultum christianitatis exciperet* »[1]. Cette formule serait tout l'édit, on pourrait supposer que l'édit visait seulement les conversions de païens, et ne tolérait pas les conversions forcées, par exemple celles que pouvaient imposer à des colons les propriétaires de grands domaines : *cultus christianitatis*, en effet, s'oppose à paganisme, non à hérésie. Mais il est possible que l'édit ait prêté à une interprétation plus générale, et que les hérétiques, à qui les lois d'Honorius étaient aussi peu indulgentes qu'aux païens, aient conclu que la tolérance leur était rendue. Par là s'explique qu'Augustin ait parlé de l'édit comme d'une loi qui concédait aux Donatistes la liberté de se perdre : « *Vobis illa perditionis libertate concessa...* »[2]. Qu'ils aient trouvé cette liberté dans l'édit, ou qu'ils l'aient usurpée de connivence avec les magistrats africains, un nouvel édit, adressé encore à Heraclianus, en date du 25 août 410, coupa court à la joie de « tous les ennemis de la sainte Loi », en prohibant leurs assemblées publiques (ils s'étaient donc crus libres de les reprendre), et en les prohibant sous peine de proscription et même de mort[3].

Entre temps, c'est-à-dire le 14 juin 410, l'épiscopat catholique d'Afrique avait tenu concile à Car-

1. *Cod. can. Eccl. afric.* can. 107. MONCEAUX, t. IV, p. 261 et 382. MARTROYE, p. 128-129.

2. AUG. *Contra Gaudentium*, I, 27.

3. *Cod. theod.* XVI, 5, 51 (p. 872) : « Oraculo penitus remoto, quo ad ritus suos haereticae superstitionis obrepserant, sciant omnes sanctae legis inimici plectendos se poena et proscriptionis et sanguinis, si ultra convenire per publicum execranda sceleris sui temeritate temptaverint. » L'hypothèse d'une interprétation subreptice est confirmée par la lettre d'Honorius (14 oct. 410) qui donne mandat à Marcellinus de réunir la conférence de 411 : « ... sermo caelestis oraculi (l'édit impérial), quem errori suo posse proficere scaeva Donatistarum interpretatio profitetur. » *Collat. Carthag.* I, 4.

thage, et résolu d'envoyer à l'empereur quatre de ses membres, avec mission d'agir contre les Donatistes[1]. Honorius répondit à leur démarche par l'acte du 25 août, qui retirait aux Donatistes la liberté par eux usurpée de leur culte. Les légats négociaient autre chose, car ils demandèrent à l'empereur de convoquer les Donatistes à une conférence des deux épiscopats qui se tiendrait à Carthage. Il n'est pas douteux, en effet, que la conférence ait été demandée pas les légats[2]. Augustin avait toujours pensé qu'une conférence loyale était la condition de la paix, le concile de Carthage du 25 août 403 avait eu l'illusion qu'il obtiendrait directement des Donatistes qu'ils en acceptassent le projet : les légats sollicitèrent de l'empereur qu'il employât son autorité à convoquer cette conférence. Honorius entra dans leurs vues. La lettre *Inter imperii*[3] d'Honorius donnant mandat au tribun Marcellinus de convoquer la conférence des deux épiscopats et de la présider, est datée de Ravenne 14 octobre 410.

Elle est ainsi postérieure de cinquante jours (24 août 410) à la prise de Rome par Alaric ! La « divine main » des empereurs « victorieux et triomphateurs » ne semble pas émue des événements qui accablent l'Italie. Entre les grandes préoccupations de notre souveraineté, dit le prince, le respect de la Loi catholique est toujours la première ou la seule : soit dans les labeurs de la guerre, soit dans les conseils de la paix, notre politique entend uniquement veiller à ce que le peuple de notre univers garde le vrai culte de Dieu, « *ut verum Dei cultum orbis nos-*

1. *Cod. can. Eccl. afric.* can. 107.
2. Aug. *Brevicul. collat.* III, 1-4.
3. *Collat. Carthag.* I, 4.

*tri plebs devota custodiat* ». Nous nous sommes ainsi appliqué à frapper par nos menaces ou par nos avertissements, « *terrore vel monitu olim implere* », ces Donatistes qui troublent de leur vaine erreur et de leur discussion superflue l'Afrique, la loyale Afrique, c'est-à-dire la portion la plus vaste de notre empire, « *regni nostri maximam partem* ».

## III

Par conférence, Augustin et ses collègues avaient toujours entendu une discussion devant témoins, une discussion d'évêques mandataires des deux Églises, une discussion dans laquelle après échange d'arguments on pensait arriver à une conclusion qui mettrait en pleine lumière le bon droit de la *Catholica*, arguments et conclusion à consigner dans un procès-verbal rédigé par des notaires. Les Donatistes avaient toujours décliné une conférence ainsi conçue. Ils acceptaient au contraire, leur démarche de 406 auprès du préfet du prétoire en étant la preuve, le principe d'un débat devant un magistrat, débat contradictoire entre mandataires des deux Églises, débat qui aurait pour conclusion une sentence prononcée par le magistrat et reconnaissant à leur Église, ils y comptaient bien, le droit d'exister. Les Catholiques voulaient une controverse, les Donatistes un procès. La cour de Ravenne, en quête apparemment d'un compromis, convoqua les deux épiscopats à une conférence qui serait présidée par un commissaire impérial, lequel prononcerait une sentence.

Jamais saint Ambroise n'aurait accepté qu'une affaire de religion fût déférée au jugement d'un magistrat, et Augustin au fond pensait comme

Ambroise[1]. Si Augustin, si l'épiscopat catholique africain, accepta la conférence présidée par Marcellinus, c'est qu'Augustin et ses collègues estimaient la cause jugée depuis longtemps, à savoir depuis les sentences des conciles de Rome et d'Arles et depuis l'*imperialis sanctio* de Constantin en 316[2]. Leur tort fut de se prêter à un simulacre de procès. Les évêques donatistes y vinrent sans illusion et à leur corps défendant, mais cette fois il ne leur était plus loisible de se dérober[3].

De ce que le commissaire impérial a le grade de tribun on se tromperait à le prendre pour un officier de métier étranger aux choses d'Église ou aux affaires d'État. Marcellinus est sénateur romain. Il appartient à cette société romaine chrétienne où saint Jérôme a compté ses amis, et c'est à Marcellinus en même temps qu'à Pammachius que Jérôme a dédié son *Apologie contre Rufin*, en 402. Augustin se liera d'amitié avec Marcellinus dont il a loué la noblesse de caractère et la piété en termes magnifiques[4]. Il

1. Voyez Ambros. *Epistul.* xxi, 2, 4, surtout 15 : « Si conferendum de fide, sacerdotum debet esse ista collatio... » Dans le *Contra Iulianum*, II, 36, Augustin rapporte que Julien d'Eclanum aurait souhaité pour juger le Pélagianisme un jury « de omni ordine conversationis hominum, sive sacerdotum, sive administrantium, sive praefectorum ».

2. Augustin marque bien (dès 406) cette distinction importante, à la suite de la démarche de Primianus à Ravenne, *Epistul.* lxxxviii, 10 : « Ideo vos conferre volumus, non ut causa iterum finiatur, sed ut eis qui nesciunt iam finita monstretur. »

3. La lettre *Inter imperii* somme les évêques donatistes de se présenter. Il n'est pas question de sommation à l'adresse des évêques catholiques, preuve que la convocation lancée par Honorius est autant son œuvre que celle de l'épiscopat catholique d'Afrique. Preuve aussi que la conférence de 411 n'a pas été sollicitée par l'épiscopat donatiste, mais lui a été imposée.

4. *Epistul.* cli, 8 : « Quae illi vero probitas in moribus, in amicitia fides, in doctrina studium, in religione sinceritas, in coniugio pudicitia, in iudicio continentia, erga inimicos patientia, erga amicos affabilitas, erga sanctos humilitas, erga omnes caritas... » P. B. *Études d'histoire et de théol. pos.* Première série (1920), p. 194-198.

n'appréciera pas moins l'élévation de son esprit et l'intelligence de sa foi : en 413, il écrira le nom de Marcellinus en tête de la *Cité de Dieu,* car c'est à Marcellinus qu'est adressée la préface, qui nous apprend que l'œuvre a été entreprise pour lui et qu'elle a été promise par Augustin à celui qu'il nomme « *fili carissime Marcelline* ». Après la mort tragique de Marcellinus à la fin de 413, Augustin lavera sa mémoire dans une lettre courageuse et qui fait autant d'honneur au comte qu'à l'évêque.

Un premier édit de Marcellinus (19 janvier 411) convoqua les deux épiscopats à Carthage pour le premier juin[1]. Un second édit (vers le 20 mai) désigna le local de la conférence, fixa la date de l'ouverture, et le règlement à observer[2].

L'épiscopat catholique de toute l'Afrique, réuni à Carthage autour de l'évêque Aurelius, adressa une lettre collective à Marcellinus pour l'assurer que les Catholiques acceptaient le règlement de la conférence et entendaient s'y conformer pleinement. Ils joignirent à cette réponse une déclaration où ils disaient que, si dans la conférence qui allait s'ouvrir les Donatistes justifiaient leur prétention à être seuls l'Église du Christ, les évêques catholiques d'Afrique ne réclameraient pas la reconnaissance de leur dignité épiscopale : « ... *nullos apud eos honores episcopalis muneris requiremus* ». On a soupçonné cette déclaration d'être peu sincère, les évêques catholiques n'ayant aucun doute sur l'issue de la discussion. Aussi leur mérite est-il plutôt en ceci que, dans l'hypothèse où la discussion tournerait contre les Donatistes, ils ne demandent pas que ces

1. *Collat. Carthag.* I, 5.
2. *Ibid.* 10.

derniers renoncent à leur dignité épiscopale, ils demandent au contraire qu'ils la gardent, « *nec honorem episcopatus amittant* »[1]. Et ils prévoient incontinent les combinaisons qui permettront à une même Eglise de compter provisoirement deux évêques, à moins que les deux évêques en présence ne consentent à se démettre simultanément pour laisser le siège à un évêque nouveau[2]. C'est là proprement ce qui chez les évêques catholiques témoigne de leur générosité et aussi de leur prévoyance. De leur générosité, car ils acceptent que leurs rivaux donatistes restent évêques s'ils rentrent dans la *Catholica;* de leur prévoyance, car ils ne veulent pas que le sort à faire à l'épiscopat donatiste réconcilié soit réglé par un autre pouvoir que celui du concile catholique d'Afrique.

L'épiscopat donatiste, pendant ce temps, adressait lui aussi sa réponse à Marcellinus, réponse hargneuse dans laquelle il déclarait qu'il se rendrait à la conférence, mais qu'il protestait contre le règlement édicté. Cette réponse ou *Notoria* porte en tête les noms des évêques Ianuarius (primat de Numidie), de Primianus, « *et ceteri sinceraе christianitatis episcopi et catholicae veritatis* »[3]. La réponse des évêques catholiques porte en tête le nom d'Aurelius, celui de Silvanus (primat de Numidie), « *et universi episcopi catholici* ».

L'épiscopat catholique comptait en Afrique 470 sièges : 286 évêques se présentèrent à la conférence. Il se présenta 279 évêques donatistes, le nombre

1. *Epistul.* CXXVIII, 2.
2. *Ibid.* 3. Cf. *Breviculus*, 5.
3. *Collat. Carthag.* I, 14. Notez la vérité catholique, c'est-à-dire intégrale, non l'Église catholique.

des sièges donatistes en Afrique étant, calcule-t-on, à peu près égal au nombre des sièges catholiques[1]. Chacun des deux épiscopats, conformément au règlement édicté par Marcellinus, désigna sept porte-paroles ou *actores*, qui devaient seuls prendre part au débat : du côté catholique, Aurelius de Carthage, Alypius de Tagaste, Augustin, Vincentius de Culusi, Fortunatus de Cirta. Fortunatianus de Sicca, Possidius de Calama; du côté donatiste, Primianus de Carthage, Petilianus de Cirta, Emeritus de Césarée, Protasius de Thubunae, Montanus de Zama, Gaudentius de Timgad, Adeodatus de Milève[2]. Le *Vir Consularis* Flavius Marcellinus présidait, entouré de tout un état major de fonctionnaires impériaux qu'énumère le procès-verbal[3]. Les séances se tenaient *in secretario thermarum Gargilianarum*.

La première séance eut lieu le 1er juin. Les évêques ayant été introduits dans la salle d'audience, Marcellinus ouvrit la séance par une brève monition, dont la gravité romaine et chrétienne n'est pas sans beauté, et qui témoigne du respect religieux dont l'autorité impériale entourait l'episcopat :

MARCELLINUS V. C. TRIBUNUS ET NOTARIUS DIXIT :
Optarem quidem tantae huius multitudinis[4] sanctita-

1. *Breviculus*, I, 14. MONCEAUX, t. IV, p. 132.

2. Sept *actores* de chaque côté, plus de chaque côté encore sept assesseurs à ces *actores*, pour leur servir de consulteurs au besoin, plus quatre *custodes gestis conscribendis*, plus quatre *notarii*, ces *custodes* et ces *notarii* devant veiller à la fidélité du procès-verbal. AUG. *Epistul.* CXLI, 2.

3. *Collat. Carthag.* I, 1.

4. *Ibid.* 2, explique ce mot de multitude : les sept évêques catholiques et les sept évêques donatistes qui avaient mandat de leurs collègues de prendre part à la conférence n'auraient pas fait une multitude, mais à cette première séance *tous* les évêques donatistes présents à Carthage ont pénétré avec leurs sept mandataires. Marcellinus et les Catholiques n'ont pas soulevé d'objection à cette

tem, quae sub unius Christi Dei religione censetur, nulla a se dissensione seiungi. Sed quia id quod dudum error antiqui hostis immisit, Deum certum est velle nunc corrigi, ne diutius germana religio concertatione sua spectaculum gentibus faciat; licet supra meritum meum hoc cognoscam esse iudicium, ut inter eos videar iudicare a quibus me potius decuerat iudicari[1]...

Puis, lecture fut donnée des pièces officielles qui instituaient et réglaient la conférence, à savoir la lettre *Inter imperii* de l'empereur Honorius (14 octobre 410), les deux édits de Marcellinus (19 janvier et 20 mai 411), enfin les réponses collectives des deux épiscopats au second de ces édits. Aurelius, dans le dessein de poser dès l'abord la question qui était tout le débat pour lequel la conférence était convoquée, demanda à Marcellinus de faire donner lecture du *Mandatum* par lequel l'épiscopat catholique accréditait ses sept représentants[2]. C'était loyal, et c'était habile, parce que ce *Mandatum* était un exposé rapide et ferme de la thèse catholique : 1° l'Église de Dieu, telle qu'elle est prophétiquement décrite dans les Écritures, est une Église qui s'étend à l'univers, elle n'est donc pas autre que la *Catholica* actuelle ; 2° cette Église ne saurait être dans le temps que paille et froment, autrement dit une société où les pécheurs sont mêlés aux saints ; 3° les Donatistes sont incapables d'établir que l'Église, corrompue dans le reste de l'univers, persévère dans la seule *pars Donati*, car, supposé que l'indignité de Cécilien fût établie (et elle ne l'est

infraction au règlement. Augustin en donne la raison, *ibid.* 81 : si quelque tumulte venait à se produire, les Donatistes seuls en seraient responsables.

1. *Collat. Carth*, I; 3.
2. *Ibid.* 37.

pas), cette indignité ne saurait ni avoir corrompu l'Église dans le reste de l'univers, ni avoir anéanti la validité du baptême catholique. Le *Mandatum* n'entendait pas décliner la discussion des griefs secondaires des Donatistes, on y pourrait venir, mais seulement après avoir liquidé le principal, qui était la « *causa Ecclesiae* », et subsidiairement la « *causa Caeciliani* ». Suivaient les signatures des évêques catholiques présents à Carthage[1].

Sitôt qu'eut été donnée lecture de cette pièce, il apparut que les Donatistes allaient s'appliquer à faire obstruction, car ils réclamèrent incontinent la vérification des signatures : c'était réclamer la comparution des évêques catholiques. Marcellinus s'y résigna. Les deux cent cinquante et quelques évêques catholiques furent mandés, introduits, et défilèrent un à un. Il fallut lire à la suite le *Mandatum* des Donatistes, il était fort laconique[2], sans un mot sur le débat, mais il portait les signatures de l'épiscopat donatiste, et ce fut derechef le défilé un à un de tous les évêques donatistes présents. Quand ces exercices protocolaires prirent fin, l'audience en était à sa onzième heure[3], et l'on dut renvoyer la suite au lendemain.

Le lendemain, 2 juin, la séance fut très courte : les Donatistes réclamèrent que chaque évêque reconnût et signât les paroles que lui attribuait le procès-verbal. On le leur accorda. Ils réclamèrent ensuite le procès-verbal de la séance de la veille, et,

1. *Ibid.* 55. Pour les signatures, *ibid.* 57. Le *Mandatum* avait été signé par les évêques catholiques à Carthage en présence de Marcellinus, où l'on voit combien était étroite la collaboration de l'épiscopat catholique et du président de la conférence.
2. *Ibid.* 148.
3. *Ibid.* 219.

comme il fallait aux notaires le temps de l'établir [1], les Donatistes obtinrent que la suite des débats fût remise à six jours, c'est-à-dire au 8 juin. Ils usaient de tous les artifices d'obstruction pour entraver la conférence, et comme ces artifices étaient légaux, Marcellinus s'y prêtait, voulant que les formes de la procédure fussent scrupuleusement observées.

L'épiscopat donatiste mit à profit la remise au 8 juin pour rédiger une réponse au *Mandatum* des Catholiques : l'obstruction aurait un terme, et il faudrait bien finir par opposer thèse à thèse, doctrine à doctrine. Les évêques donatistes donnèrent à leur exposé la forme d'une lettre, qu'ils adressèrent à Marcellinus le 7 juin :

Flavio Marcellino V. C. et spectabili tribuno et notario, Ianuarius et ceteri episcopi veritatis catholicae, quae persecutionem patitur, non quae facit[2].

Il n'était guère adroit de se prévaloir d'être des persécutés auprès d'un commissaire impérial ! Pour le fond, la réponse aux Catholiques consistait à représenter 1° que l'Eglise de Dieu, telle qu'elle est prophétiquement décrite dans l'Écriture, est une Église pure, « *Ecclesiae defendimus puritatem* », disent superbement les Donatistes ; 2° ce qui est mêlé, dans le temps, c'est le monde, ce n'est pas l'Église de Dieu ; 3° cette Église étant une, son baptême est l'unique baptême valide ; 4° les Catholiques sont des traditeurs, des persécuteurs, des oppresseurs de peuples,

1. *Collat. Carth.* II, 43, une réplique de Petilianus nous apprend que le procès-verbal original était en notes (tironiennes), que Petilianus et ses collègues déclarent ne pas savoir déchiffrer. Il y avait donc à rédiger les *Gesta* en clair.

2. *Coll. Carthag.* III, 238. Toujours « vérité catholique » s'opposant à « Eglise catholique ».

des envahisseurs de basiliques, des massacreurs de prêtres, etc.

Le 8 juin, la troisième séance se tint, qui allait être la dernière. On perdit un long temps à sortir du maquis de la procédure où les Donatistes continuaient à faire obstruction et à soulever des questions préalables, sous la conduite de l'avocat retors qu'était leur évêque Petilianus, tandis que les Catholiques, Augustin à leur tête, réclamaient vainement le débat sur le fond tel que l'avait circonscrit leur *Mandatum*[1]. Marcellinus semblait se laisser déborder. Heureusement, un des évêques donatistes, Emeritus, commit la faute de réclamer la lecture de leur lettre de la veille à Marcellinus, et d'exiger que les Catholiques y répondissent incontinent[2]. Augustin les prit au mot[3] : la discussion décisive qui s'ouvrait enfin, il était homme à la faire aboutir, malgré les interruptions incessantes et passionnées de ses adversaires. On s'en prit d'abord à la *causa Ecclesiae,* pour montrer en quel sens l'Église de Dieu était appelée à être une société de saints, et en quel sens elle ne l'était pas dans le temps, tout cela énoncé par l'Écriture à condition de l'entendre droitement[4]... Marcellinus se déclara suffisamment éclairé sur ce premier chef, et pria qu'on abordât le second, la *causa Caeciliani*[5]. On n'y arriva pas sans encombres, grâce à la fermeté de Marcellinus on y arriva cependant. On procéda alors à la lecture

1. *Ibid.* 21, 41, 50, 55, 59, 80, 116, 160, 247.
2. *Ibid.* 249 et 260.
3. *Ibid.* 261. La *Collat. Carthag.* s'arrête brusquement au début de cette intervention décisive d'Augustin (261-281). Mais on a plusieurs résumés de ce qui nous manque, notamment dans le *Breviculus.*
4. *Breviculus,* III, 15-20.
5. *Ibid.* 21.

des pièces du dossier présenté tant par les Catholiques que par les Donatistes, les *acta* du concile de Cirta de 305, ceux du concile de Carthage des 70 évêques adversaires de Cécilien en 312, les lettres de l'empereur Constantin concernant Cécilien, la sentence du pape Miltiade et du concile de Rome de 313, finalement la sentence de Constantin de 316... Chaque pièce était matière de discussion, de contestation parfois, de conclusions pour et contre, et, quand on eut épuisé la matière, les Donatistes essayèrent de la reprendre « *quasi a capite* » : Marcellinus y mit heureusement bon ordre en suspendant l'audience pour rédiger la sentence. La sentence ne paraît pas s'être fait attendre : les parties introduites à nouveau dans la salle d'audience, on leur en donna lecture : « *Et utrisque exeuntibus sententiam scripsit, quam rursus intromissis partibus recitavit* »[1].

A défaut du texte même de cette *sententia*, on a l'édit promulgué par Marcellinus (26 juin 411), qui devait être la sanction publique de la conférence[2]. Marcellinus annonce qu'il fait publier en même temps que son édit les procès-verbaux (*Gesta*) de la conférence : il ressortira, dit-il, de ces *Gesta* que l'Église universelle a le droit de n'être plus troublée par les calomnies que les Donatistes ont perpétuées contre Cécilien, sans en apporter jamais une preuve depuis leur concile de 312, et en dépit du jugement de Constantin en 316 qui a innocenté Cécilien et convaincu de calomnie Donat et ses collègues. Ce sont

1. *Ibid.* 43. La pièce qui s'intitule *Sententia cognitoris* est simplement l'édit de Marcellinus du 26 juin. TILLEMONT, t. XIII, p. 555. MONCEAUX, t. V, p. 415.
2. *Collat. Carthag.*, ad calcem.

là tous les considérants de l'édit : on remarquera qu'il n'y est fait état que de la *causa Caeciliani*, comme si Marcellinus avait écarté la *causa Ecclesiae*, c'est-à-dire la question de dogme et d'exégèse, pour ne retenir que la question de droit et de fait. Cette question même, il la considère comme tranchée par les jugements (ecclésiastiques) prononcés à Rome et à Arles, et par la sentence de Constantin : il constate que rien n'a depuis infirmé ces jugements et cette sentence, il s'en tient à la chose jugée depuis près d'un siècle, et, estime-t-il, bien jugée. En limitant ainsi son propre verdict, Marcellinus se montre fidèle à la pensée de l'épiscopat catholique africain, qui avait vu dans la conférence une conférence, fût-ce en forme de procès, et dans la sentence à intervenir rien d'autre qu'une manifestation du bien-fondé de la chose jugée jadis.

Toutefois, la *sententia cognitoris* était aussi une justification des lois récentes portées par l'empereur contre le Donatisme. A un moment de la conférence, presque à la fin, les Donatistes avaient tenté de réclamer la liberté de leur culte, telle qu'elle leur avait été octroyée en 321 par Constantin [1] : Marcellinus avait écarté d'un mot cette revendication. Il l'écarte pareillement dans son édit : « *Libertate praeclusa, sibi tantum nocere, quia hoc potius ele-*

1. Sur cette lettre de Constantin, voyez notre livre *La paix constantinienne*, p. 303. — *Breviculus*, III, 40 : « (Recitarunt) ipsius Constantini litteras scribentis ad Verinum vicarium, ut libero eos dimittat arbitrio, se iussisse insinuans ut de exilio remearent. » Au cours de la discussion de cette pièce, les Donatistes, s'adressant à Marcellinus, lui demandent : « De libero arbitrio nihil dicit potestas tua? » Ils espéraient que, en considération de cet acte de Constantin, Marcellinus leur concéderait la liberté. Mais Marcellinus leur répond que ce n'est pas dans ses instructions : « (Cognitor respondit) aliud ibi esse a praesentis temporis imperatore praeceptum. »

*git, incipiat* ». Donc, interdiction de tout conventicule donatiste, aussi bien dans les cités qu'en quelque lieu que ce soit; attribution immédiate aux Catholiques de toutes les églises occupées par les Donatistes[1]; confiscation des domaines où se formeront des bandes de Circoncellions. Les évêques « de la communion de Donat » venus à la conférence de Carthage ne seront ni inquiétés, ni molestés, dans leur retour chez eux; on attend d'eux individuellement qu'ils se rallient à l'unique et vraie Église, « *ad unam veramque Ecclesiam* », ou qu'ils se tiennent cois dans l'observation sincère des lois qui les concernent.

*
* *

La conférence de Carthage aboutissait ainsi à une démonstration et à un édit : les évêques catholiques avaient obtenu la conférence qu'ils demandaient depuis si longtemps, où une discussion contradictoire leur permît de plaider la *causa Ecclesiae* et la *causa Caeciliani* et de confondre leur adversaire séculaire, ils n'avaient pas d'autre dessein : l'autorité impériale donnait à cette démonstration la sanction légale que comporte un procès et qui frappe la partie perdante. Il importe de distinguer ces deux domaines, celui de l'épiscopat catholique et celui de l'autorité impériale, si l'on veut apprécier équitablement la conférence de Carthage et se défendre d'y voir un piège tendu aux Donatistes.

1. Marcellinus avait fait restituer leurs églises aux Donatistes avant la conférence et pour les décider à y prendre part. Je l'ai fait, dit-il dans son édit du 26 juin, « humanitate mea absque imperiali praecepto ».

L'accord préalable de Marcellinus et de l'épiscopat catholique n'est pas plus douteux que le sens des instructions données à Marcellinus par la cour de Ravenne : encore est-il que, « entre les deux partis, le président montre une impartialité très méritoire, une patience à toute épreuve,... un respect de jurisconsulte pour la légalité et pour les droits de tous » [1]. Marcellinus, avec les Catholiques, a sauvé la dignité de ce grand débat, où les Donatistes n'apportaient qu'obstruction, interruptions incessantes, impatience d'écouter. Le rôle d'Augustin, très réservé dans la première audience, devient prépondérant dans la troisième : l'honneur lui revient d'avoir porté le poids de la discussion sur la *causa Ecclesiae* [2], encore que cette discussion ait manqué d'ampleur, et sans doute aussi sur la *causa Caeciliani*. Silencieux tant qu'il ne s'agit que de chicanes procédurières, se réservant pour ce qui est seulement la cause, insensible aux injures, incapable d'être dérouté par les interruptions, lucide, vigoureux, émouvant, il peut être appelé sans emphase « le vrai triomphateur de la conférence » [3].

Qui voudra réaliser ce qu'est l'âme de ce triomphateur n'aura qu'à recourir aux sermons qu'a prê-

1. Monceaux, t. IV, p. 423. Tillemont, t. XIII, p. 529, observe cependant que « généralement dans toutes les choses qui n'estoient pas essentielles, il accordoit plus aux Donatistes qu'aux Catholiques ». Harnack, *Dogmengeschichte*, t. III3, p. 127, passe la mesure quand il traite la conférence de 411 de « triste comédie ».

2. *Collat. Carthag.* III, 261, 265, 267, 272, 281. Le procès-verbal s'arrête au n° 281 sur une réplique d'Augustin. On voit par les *Capitula gestorum* qui sont en tête du procès-verbal que la discussion de la *causa Ecclesiae* finit au n° 288. La *causa Caeciliani* occupe les n$^{os}$ 308-382. Sur la *causa Ecclesiae*, discussion écourtée par le président, Augustin est le porte-parole des évêques catholiques. On peut conjecturer qu'il en fut de même sur la *causa Caeciliani*.

3. Monceaux, t. IV, p. 425. Cf. Tillemont, t. XIII, p. 551-554.

chés l'évêque d'Hippone à Carthage au moment où se réunit la conférence des deux épiscopats. Il s'adresse au peuple catholique de Carthage (par exemple dans le sermon *De laude pacis* prêché vers le 20 mai), il veut que les Catholiques ne pensent qu'à la paix et pour l'obtenir commencent par l'aimer en aimant ceux-là mêmes qui ne l'aiment pas. Il trouve pour parler de la paix des expressions lyriques[1]. Il décrit en un contraste saisissant l'attitude des Donatistes qui dans la paix à laquelle on les invite ne voient que l'unité, la redoutable unité obligatoire : Malheur à nous, clament-ils, voici l'unité qui vient!

Nuntiatur illis : Visum est ut pacem habeant Christiani. Tali nuntio illi accepto aiunt inter se : Vae nobis! — Quare? — Unitas venit... Quid est? Quae vox : Vae nobis, unitas venit?... Quid expavistis? Unitas venit, dictum ..Num dictum est : Fera venit, ignis venit? Unitas venit, lux venit[2].

Et après cette vive charge contre les Donatistes, appel à la tolérance, à la patience, à la prière des Catholiques :

Proinde, carissimi, exhortor caritatem vestram ut exhibeatis illis christianam et catholicam mansuetudinem... Prorsus convicium audis, tolera, dissimula, praeteri. Memento curandum. Videte quam blandi sunt medici eis quos etiam mordaciter curant : audiunt convicium, praebent medicamentum, nec reddunt convicium convicio... Fertote, obsecro, fratres mei. — Sed non fero, inquit, quia blasphemat Ecclesiam. — Hoc te rogat Ecclesia ut feras quia blasphematur Ecclesia...

1. *Sermo* CCCLVII, 1 et 2.
2. *Ibid.* 3.

Intellege tempus, habeto consilium... Tolle iurgia, converte (*te*) ad preces, noli conviciis repellere convicientem, sed ora pro eo [1].

Ici encore la doctrine d'Augustin est d'une éternelle actualité ecclésiastique, car il y a toujours opportunité à rappeler que les ennemis de l'Église doivent être, comme des infirmes, traités d'une main adroite et douce, « *caute curandi leniterque tractandi sunt* », et que les « frères séparés », qui nous détestent, sont tout de même nos frères [2]. Il sera toujours opportun de proposer à ces frères séparés une discussion qui parte de principes constants entre les parties : « *Nolo auctoritate praeiudicare* », dit loyalement Augustin aux Donatistes [3]. Pareille discussion doit être soustraite aux passions de la foule, et protégée contre toute tentative de sédition : le peuple doit laisser les évêques discuter en paix, et prier pour eux : « *Nos disputemus pro vobis, vos orate pro nobis* » [4].

La conférence est close, la sentence est rendue, le Donatisme a perdu son procès : Augustin annonce

1. *Ibid.* 4.

2. *Ibid.* : « Ergo dic : Frater meus, oderis licet, detesteris licet, frater meus es. Agnosce in te signum patris mei... Vide cui dicimus Pater noster qui es in caelis. » — Rapprochez *Sermo* CCCLVIII, 4 (à Carthage, fin de mai 411) : « Tollatur paries erroris, et simul simus : agnosce me fratrem, agnosco te fratrem, sed excepto schismate, excepto errore, excepta dissensione : haec corrigatur et meus es... » Rapprochez *Tractat. inedit.* XXXII, 12.

3. *Sermo* CCCLVIII, 5 : « ... causam conferendam non fugimus, immo ut conferatur instamus... Nolo auctoritate praeiudicare. Aperiamus oculos ad illum qui errare non potest : ipse nos doceat quae sit Ecclesia. Audistis testimonia eius. »

4. *Ibid.* 6 : « Ad collationis locum nullus vestrum irruat, fratres mei. Prorsus si fieri potest etiam per illum locum transitum devitate... Vitemus omnes seditiones, omnes causas seditionis... Nos disputemus pro vobis, vos orate pro nobis. Orationes etiam vestras, sicut iam ante praemonuimus, ieiuniis et eleemosynis adiuvate. Addite pennas illis, quibus volant ad Deum. »

aux Catholiques qui l'écoutent qu'ils vont pouvoir lire les *Gesta* de la conférence et y relever les aveux des Donatistes, ces *Gesta* vont apporter une lumière éclatante [1]. Il conjure les évêques donatistes d'avouer leur défaite et de dire à leurs peuples : Nous vous avons trompés, parce que nous avions été trompés : nous avons été ensemble dans l'erreur, revenons ensemble de notre commune erreur : nous vous avons conduits au fossé, et vous nous y avez suivis, suivez-nous maintenant où nous vous ramenons, à l'Église. Ils tiendraient ce langage à des fidèles qui s'irriteraient, mais leur indignation finirait par tomber et ils en viendraient d'un tardif retour à aimer l'unité, « *aliquando et illi ponerent indignationem, amarent vel sero unitatem* » [2]. Nous cependant, mes frères, nous leur devons notre patience : les yeux que nous soignons sont enfiévrés et tuméfiés, je ne vous dis pas de vous arrêter de les soigner! Ne portons pas ces pauvres gens à une pire amertume, par nos attitudes irritantes : « *Rationem leniter reddamus, non de victoria exsultemus* » [3].

1. *Sermo* CLXIV, 13 (on date ce sermon de la fin de 411).
2. *Ibid.* 14.
3. *Ibid.* 15.

## IV

L'issue de la conférence de Carthage n'en était pas moins pour le Donatisme un arrêt de mort légale. C'est le sens de l'édit de Marcellinus, du 26 juin 411, dont les Donatistes appelèrent en vain à l'empereur. Honorius n'intervint que pour confirmer avec l'édit de Marcellinus toutes les dispositions qui avaient antérieurement frappé le schisme africain, et pour les aggraver en édictant des amendes formidables à payer au fisc par les Donatistes, évêques, clercs ou laïques, qui ne se rallieraient pas à la *Catholica*, dont ils avaient commis le sacrilège de se séparer. Si l'amende ne brisait pas la résistance des récalcitrants, on les menaçait de la confiscation totale de leurs biens [1]. Les esclaves et les colons qui refuseraient à leurs maîtres de se convertir, seraient passibles du fouet jusqu'à leur résipiscence, « *verberum crebrior ictus a prava religione revocabit* ». Les évêques et les clercs réfractaires, « enlevés du sol de l'Afrique qu'ils ont souillé de leur rite sacrilège », seraient exilés, leurs basiliques et leurs propriétés ecclésiastiques dévo-

1. Il faut peut-être entendre de confiscations pareilles ce que dit Augustin des restitutions faites à des Donatistes qui se convertissent. *Contra Gaudentium*, I, 52.

lues à la *Catholica*[1]. Cet édit d'Honorius est du 30 janvier 412. L'autorité impériale ne devait pas revenir de cette sévérité[2].

L'épiscopat donatiste se mit en sûreté en se dispersant, en se cachant[3]. On ne voit pas qu'il y ait eu d'évêques exilés. A condition de n'exercer aucun acte de culte, ils pouvaient aller et venir : l'évêque donatiste de Césarée de Maurétanie, Emeritus, dont presque tous les fidèles ont passé au Catholicisme, est rencontré un jour inopinément par Augustin sur la grande place de Césarée, les deux évêques se saluent, Augustin affectueusement invite son collègue à venir à l'église, l'autre le suit[4] : Emeritus ne fera pas sa soumission, mais évidemment il ne court aucun danger. Vers 418, l'épiscopat put même tenir un synode, le dernier synode connu du Donatisme : ce synode qui s'assembla en Numidie, et où se rencontra Petilianus, réunit quelque trente évêques[5]. Si on veut bien se rappeler que, à Carthage en juin 411, l'épiscopat donatiste avait mis en ligne deux cent soixante-dix-neuf évêques, on pourra juger du déclin subi en sept ans. Un canon édicté par ce concile parle des évêques qui sont revenus à la communion catholique contre leur gré, *inviti :* le concile est disposé à leur rouvrir l'Église de Donat et à les recevoir « *in suis honoribus* », s'ils n'ont pas offert le sacrifice et s'ils n'ont pas prêché chez les Traditeurs[6].

1. *Cod. Theod.* XVI, 5, 52 (p. 872).
2. MONCEAUX, t. IV, p. 92-93 et 262-263, relevé des lois applicables au Donatisme, 21 mars 413, 17 juin 414, 30 août 414, 25 août 415, 6 novembre 415, 6 juillet 425, 6 août 425, 30 mai 428... Cf. JAFFE, 1304, lre de S. Grégoire (594) au *praefectus praetorio Africae.*
3. *Contra Gaudentium,* I, 17 et 19.
4. *Gesta cum Emerito,* 1.
5. *Contra Gaudentium,* I, 47.
6. *Ibid.* 48.

Nous avons là un indice des défections qui se sont produites en ces sept ans parmi les prêtres et même parmi les évêques donatistes. Dans le peuple, le ralliement s'opéra en masse : des cités entières, leur clergé donatiste en tête, revinrent à la *Catholica*[1]. On vit se convertir jusqu'à des Circoncellions[2].

Le concile de Carthage de 418 se plaint que des évêques catholiques manquent de zèle et veut que, si un évêque est négligent à ramener les hérétiques, les évêques ses voisins le somment d'agir : « Si dans les six mois qui suivront cette mise en demeure, il n'a pas fait appel aux exécuteurs qui se trouveraient dans sa province, et n'a pas ramené les hérétiques à l'unité catholique, il sera excommunié jusqu'à ce qu'il se soit mis en règle. Que si aucun agent impérial n'est venu dans son diocèse, on ne devra pas s'en prendre à l'évêque »[3]. L'autorité impériale ne s'est donc pas contentée de l'action des magistrats des cités et des gouverneurs de provinces. Elle a institué des agents extraordinaires, *executores*, qui vont de diocèse en diocèse mettre le concours de la puissance publique à la disposition de l'évêque : sans doute formaient-ils une sorte de bureau ambu-

1. Possid. 13. — Augustin parle d' « ingentes multitudines » qui se convertissent par persuasion (*Epistul.* cciv, 1), ou de « tot tantorumque populorum agmina » (*Contra Gaudentium*, I, 27). Les évêques donatistes qui se convertissent résignent toute juridiction sur leur ci-devant diocèse, mais conservent la dignité épiscopale auprès de l'évêque catholique. Aug. *Sermo* cccLVIII, 4 : « Episcopi vultis esse ? nobiscum estote. Non vult populus duos episcopos. » *Sermo* cccLIX, 5 : « Non posse enim duos esse episcopos. Diximus ut ambo sedeant in una simplici basilica, ille in cathedra, ille ut peregrinus... Rursus ille in congregatione sua praesideat, vicissim ille in sua. »

2. *Sermo* cccLIX, 8.

3. *Cod. can. Eccl. afric.* can. 123. Le can. 124 suppose le cas où l'évêque a produit de fausses listes, en prétendant convertis des hérétiques qui ne l'étaient pas! Sur les *executores*, voyez Monceaux t. IV, p. 87-88.

lant, *executio*. La reprise des basiliques et des biens de l'Église donatiste et leur dévolution aux Catholiques était la principale des besognes de l'*executio*[1]. Magistrats et *executores* n'avaient compétence que pour l'application de la loi qui avait supprimé l'existence légale du culte donatiste.

A l'épiscopat catholique revenait en propre le soin de convertir individuellement les schismatiques. Dans toutes les Églises « diligentes », les évêques avaient soin de faire lire intégralement, chaque année, pendant le carême, les *Gesta* de la conférence de 411, afin de réfuter les réfractaires qui prétendaient que, en 411, le Donatisme avait été opprimé par la puissance (publique), mais non pas vaincu par la vérité[2]. Le concile de Numidie, 14 juin 412, adresse aux Donatistes un manifeste, rédigé par Augustin : on les invite à lire les *Gesta* de la conférence ou à accepter qu'on les leur lise, et le manifeste lui-même est un récit résumé de la conférence[3].

Les *Gesta* ne forment pas moins de plusieurs volumes, qu'on ne trouve pas partout, et où il n'est

1. Aug. *Epistul.* clxxxv, 36 : « Quidquid ergo nomine Ecclesiarum partis Donati possidebatur, christiani imperatores legibus religiosis cum ipsis ecclesiis ad Catholicam transire iusserunt. » Augustin ajoute : « Cum ergo nobiscum sint earumdem Ecclesiarum pauperes qui eisdem possessiunculis alebantur... », où l'on voit que la *Catholica* endossait les charges charitables et aussi qu'elle héritait de la clientèle pauvre. Soulignez « *nomine Ecclesiarum possidere* » : la propriété ecclésiastique est supprimée pour le Donatisme, la propriété privée des Donatistes demeurant intacte. — Aug. *In Ioann. tract.* VI, 25, explique cette distinction : le Donatisme n'étant pas l'Église n'a pas le droit de posséder « *nomine Ecclesiae* », et tout ce qui lui a été légué à ce titre doit revenir à la seule Église véritable. « Ipsa iura humana per imperatores et reges saeculi Deus distribuit generi humano... Recitemus leges imperatorum, videamus si voluerunt aliquid ab haereticis possideri. »

2. *Gesta cum Emerito*, 4.

3. *Inter.* Aug. *Epistul.* cxli, 13 : « Si autem nobis non vultis credere, *Gesta* ipsa legite, aut vobis ut legantur admittite, et an vera sint quae scripsimus vobis ipsi probate. »

pas toujours facile de se reconnaître : Augustin, sur la fin de 411, en publie un abrégé, le *Breviculus collationis cum Donatistis* que nous possédons. Vers le même temps, il donne du texte complet et officiel des *Gesta* une édition dont l'usage est facilité grâce à une distribution logique des matières en paragraphes numérotés : cette édition ne nous est pas parvenue. Nous possédons au contraire une édition, distribuée elle aussi en paragraphes numérotés, et exécutée par un certain Marcellus pour le compte de deux évêques catholiques, qui comme Augustin sentaient l'intérêt pour le Catholicisme de mettre les *Gesta* à la portée du plus grand nombre.

Au début de 412, Augustin publie son court traité *Ad Donatistas post collationem.* La conférence est le fait nouveau et décisif après lequel toute la controverse est épuisée : Augustin ne parle plus aux Donatistes que de la conférence pour relever en quoi elle est leur défaite définitive. Les évêques donatistes ont perdu leur procès, leur cause, au sens juridique, est vaincue : « *Quid adhuc creditis hominibus victis*[2] *?* » D'un beau mouvement d'éloquence Augustin écrit :

Eat nunc pars Donati, toties improbata, toties calumniosa, toties mendax, toties confutata, toties modis omnibus superata atque confusa : adhuc iactet iudicem a nobis fuisse corruptum, quasi vox alia victis esse consueverit[3]!

On voit là le parti que les Catholiques tirent

1. Monceaux, t. IV, p. 417-420.
2. *Ad Donat. post collat.* 1. *Ibid.* 2 : « Quid adhuc victis hominibus creditis? »
3. *Ibid.* 57.

désormais de la conférence où l'épiscopat donatiste a été confondu. Leurs peuples n'ont plus à tenir compte des récriminations et des mensonges de ces évêques : qu'on les laisse dire que la conférence s'est achevée en pleine nuit, et qu'on les a empêchés de la déserter avant la sentence ! Ils ont désiré un débat pour la manifestation de la vérité : ils l'ont eu et la vérité est apparue. Pourquoi se dérober davantage à l'unité[1] ?

Du début de 417 date la lettre d'Augustin au comte Bonifatius, alors commandant en chef de l'armée romaine d'Afrique, longue lettre doctrinale qu'Augustin appelle lui-même son livre *De correctione Donatistarum*. Bonifatius, « au milieu des soucis de la guerre et des armes », a demandé à l'évêque d'Hippone de lui dire ce qu'est le Donatisme et en quoi il diffère de l'Arianisme des Goths, par exemple. Augustin lui expose brièvement ce qu'est la *causa Ecclesiae* et ce qu'est la *causa Caeciliani*, qui est tout ce sur quoi les Donatistes se séparent des Catholiques, et comment ce procès a été vidé dans la conférence de 411, dont il invite Bonifatius à lire les *Gesta* officiels ou tout au moins le *Breviculus* qu'il en a publié[2].

Vers 420 se place le traité *Contra Gaudentium*,

1. *Ibid.* 58 : « Quid adhuc adtenditis ad eorum insanas querellas et vana mendacia ? Nocte causa finita est, sed ut nox finiretur erroris ; nocte dicta sententia est, sed fulgens lumine veritatis. Inclusos se tamquam in carcere fuisse conquesti sunt ; ibi et nos eramus... Scimus quam multi vestrum... dicere soleatis : O si in unum locum convenirent, o si aliquando conferrent atque illis disputantibus veritas appareret ! Ecce factum est, ecce convicta est falsitas, ecce apparuit veritas. Quid adhuc fugitur unitas, quid adhuc contemnitur caritas ? » — Rapprochez *Sermo* CCCLIX, 5-6 et XCIX, 8 (ces deux sermons sont de 412). — Vers 416, on place la publication du traité (perdu) d'Augustin *Ad Emeritum Donatistarum episcopum post collationem*. Voyez *Retract.* II, XLVI.

2. *Epistul.* CLXXXV, 1-6.

le dernier en date des traités d'Augustin contre les Donatistes. En ce temps-là l'*executio* était en Afrique confiée à un commissaire énergique, le tribun Dulcitius, qui avait entrepris de faire capituler les résistances donatistes qui tenaient bon encore en Numidie : il publia un édit[1] par lequel il sommait les réfractaires de livrer leurs basiliques, menaçant d'envoyer en exil (loi du 30 janvier 412) les évêques et les clercs qui ne se soumettraient pas, et allant jusqu'à parler de peine de mort (loi du 25 août 410). Cet édit paraît avoir visé l'évêque de Timgad, Gaudentius, un des sept évêques donatistes qui avaient été à la conférence de 411 les *oratores* du schisme. Gaudentius annonça aussitôt que, si on essayait de lui reprendre sa basilique, il s'y brûlerait vif avec quelques-uns de ses fidèles, plutôt que de la rendre[2]. Ce fut au tour de Dulcitius de capituler : il écrivit une lettre pleine d'humanité au farouche évêque de Timgad, l'assurant que nul ne voulait sa mort, et lui donnant le conseil de prendre la fuite. Il en référa aussi à saint Augustin, dont nous avons la réponse. Augustin ne veut pas croire que Dulcitius ait parlé proprement de peine capitale : aucun ordre impérial ne donne à l'*executor* le droit de mettre à mort les Donatistes[3]. Et Augustin félicite Dulcitius d'avoir montré quelle douceur l'Église catholique impose aux agents que

1. Cet édit est reconstitué par Monceaux, t. IV, p. 267.

2. *Retractat.* II, LXXXV. *Contra Gaudent.* I, 1.

3. *Epistul.* CCIV, 3 : « Non enim tu in eos ius gladii ullis legibus accepisti, aut imperialibus constitutis quorum tibi iniuncta est executio hoc praeceptum est ut necentur. » La restriction d'Augustin porte sur la compétence de l'*executor*. Pourtant Dulcitius avait écrit dans son édit (*ibid.*) : « Noveritis vos debitae neci dandos. » Mais l'affirmation d'Augustin est catégorique : l'*executor* n'a pas le *ius gladii*.

l'empereur chrétien charge de corriger les hérétiques. Augustin promet de faire ce que l'*executor* lui demande, qui est d'écrire en personne à Gaudentius. Le *Contra Gaudentium* est la réfutation par Augustin de la lettre adressée par Gaudentius à Dulcitius.

Augustin rappelle à l'évêque de Timgad la conférence de 411, à laquelle il a pris part, et les *Gesta* qu'il n'a qu'à consulter : ici encore le terrain de la controverse est déblayé par l'œuvre de la conférence[1]. Il lui répète ce qu'il a dit à Dulcitius, à savoir que l'*executor* n'a pas mission de tuer, mais seulement de corriger : si les Donatistes résistent, on ne peut prononcer contre eux que l'exil (I, 12). Gaudentius s'est indigné que l'*executor* lui ait conseillé de prendre la fuite : Augustin lui représente que c'est pourtant ce qu'ont fait tous ses collègues donatistes qui n'ont pas voulu se soumettre (I, 17).

Gaudentius a protesté contre l'intolérance des lois. Le créateur a confié l'homme à son libre arbitre : pourquoi donc maintenant un pouvoir humain s'arroge-t-il de m'enlever ce que Dieu m'a donné? Va-t-on avoir l'arrogance de protéger Dieu, et de le protéger par des violences? Dieu n'est-il donc pas capable de se venger lui-même[2]? Soit, réplique Augustin, mais à condition que vous osiez dire : On punira les meurtres, on punira les adultères, on punira tous les crimes, mais nous interdisons aux

1. *Contra Gaudent.* I, 4, 12, 42, 47, 54; II, 4. — Rapprochez II, 14 « Itaque quia verbo tuo causa finita est, obsecro per Deum religionis, Deum veritatis, ut etiam tuus error aliquando finiatur. »

2. *Ibid.* 20. L'appel au libre arbitre don de Dieu se trouve sur les lèvres du prêtre donatiste Donatus de Mutugenna à qui écrit Augustin, *Epistul.* CLXXIII, 2-3. Nous avons vu plus haut (p. 315) que, en 321, Constantin avait proclamé qu'il laissait les Donatistes à leur libre arbitre.

princes de punir le sacrilège, « *sola sacrilegia volumus a regnantium legibus impunita* ». Allons donc! Le libre arbitre a été donné à l'homme au jour de la création, mais à cette condition que, s'il le tournait en malfaisance, il en portât la peine, « *ut si esset male faciens fieret patiens* » (I, 21). — Gaudentius demande si c'est la paix du Christ qu'on leur offre dans « la paix guerrière de cette sanglante unité ». La paix séculière s'établit par les armes, la paix du Christ est la douceur tranquille, elle invite, elle ne contraint pas : « *Domini Christi pax, salubri lenitate tranquilla, volentes invitat, non cogit invitos* » (I, 27). A quoi Augustin oppose la joie des convertis, qui sont revenus en foule à la *Catholica* et refuseraient de rentrer dans le schisme si on les y invitait maintenant. — Gaudentius insiste : Dieu a donné mission aux prophètes, non aux rois ; le Christ a pris comme apôtres des pêcheurs, non des soldats (I, 44). Et encore : « *Mundanae militiae numquam Deus expectavit auxilium* » (I, 45). Mais les Donatistes écoutent-ils les prophètes et les apôtres, riposte Augustin, et n'ont-ils pas contre leurs dissidents les Maximianistes réclamé le concours des pouvoirs publics?

Il n'y avait plus à revenir sur la *causa Ecclesiae*, ni sur la *causa Caeciliani*. Augustin pouvait appliquer à cette double cause, qui était tout le fond de la controverse avec les Donatistes, un mot qu'il aimait : « *Causa finita est* ». Il était avéré désormais que les Donatistes ne savaient plus où se prendre[1].

1. Voyez *ibid.* 42, le curieux passage où Augustin reproche à Gaudentius de traiter le Catholicisme de *humanum figmentum*. A quoi Augustin réplique : « Tenentes Ecclesiam, quae dilatatur et crescit per omnes gentes et per universam terram, non utique figmentum sequimur humanum, sed promissum factumque divinum. »

Mais il leur restait de protester contre la persécution dont ils se proclamaient victimes, et ces protestations n'étaient pas sans impressionner l'opinion[1]. Heureuse l'Église quand elle souffre persécution pour la justice, et malheureux ceux qui souffrent persécution pour l'injustice! écrit Augustin au comte Bonifatius. Pour tout dire, ajoute-t-il, il y a une persécution injuste, celle que les impies font subir à l'Église du Christ, et il y a une persécution juste, celle que fait porter aux impies l'Église du Christ : l'Église persécute en aimant, les impies en sévissant; l'Église veut corriger, eux détruire; l'Église cherche à ramener de l'erreur, eux à précipiter dans l'erreur[2]. La persécution infligée aux Donatistes est juste, puisqu'elle a servi et sert tous les jours à les convertir. — En persécutant les Donatistes, les empereurs ont fait leur devoir d'empereurs.

In hoc ergo serviunt Domino reges, in quantum sunt reges, cum ea faciunt ad serviendum illi quae non possunt facere nisi reges[3].

Le zèle pastoral impose à l'Église d'aller à la recherche non seulement des brebis qui lui ont été enlevées violemment, mais de celles qui se sont égarées victimes d'une captieuse séduction; elle doit, quand elle les retrouve, les ramener au bercail du Seigneur, et, si elles résistent, les menacer ou

1. *Epistul.* CCIV, 2 et 4.
2. *Epistul.* CLXXXV, 11.
3. *Ibid.* 19. Augustin ajoute, *ibid.* 20 : « Quis mente sobrius regibus dicet : Nolite curare in regno vestro a quo teneatur vel oppugnetur Ecclesia Domini vestri; non ad vos pertineat in regno vestro quis velit esse sive religiosus sive sacrilegus... » — *Ibid.* 22 : « Ubi est quod isti clamare consueverunt : Liberum est credere vel non credere? cui vim Christus intulit? quem coegit? Ecce habent Paulum, apostolum, agnoscant in eo prius cogentem Christum et postea docentem, prius ferientem et postea consolantem. »

même les frapper du fouet, « *si resistere voluerint, flagellorum terroribus vel etiam doloribus revocare* »[1]. Augustin, qui construit ici la doctrine plénière de la coercition, fait appel au *compelle intrare* de la parabole du festin[2]. La religion du prince a mis au service de l'Église un pouvoir dont elle usera pour contraindre à l'unité les hérétiques et les schismatiques : « *Potestate coguntur intrare* ».

*
* *

Cette politique n'a pas toujours été celle d'Augustin.

Au début, en effet, et quelle que fût dès lors la sévérité des lois contre les hérétiques, Augustin demandait à l'État de protéger les Catholiques contre les agressions des Circoncellions, et, quant au reste, que cessât la terreur séculière à l'égard du Donatisme : ainsi parlait Augustin, en 392, à l'évêque donatiste de Sinitum. A la même époque, dans les *Psalmus contra partem Donati*, il semble disposé à regretter, à répudier, les violences qui ont avec Macarius accompagné l'édit d'union de 347. Il est pratiquement tolérant.

En 400, dans son traité *Contra epistulum Parmeniani*, il préconise la même tolérance pratique, à condition que les Catholiques soient protégés contre la jacquerie des Circoncellions, mais il conteste aux Donatistes que la tolérance leur soit, en principe, due par l'empereur en tant qu'il est magistrat et qu'il est catholique. En 401, dans le *Contra litteras Petiliani*, Augustin en est encore à cette to-

1. *Ibid.* 23.
2. *Ibid.* 24.

lérance pratique. Nul ne doit être amené à la foi de force : « *Ad fidem nullus est cogendus invitus* » Cependant, c'est une règle aussi que le magistrat est armé contre les malfaiteurs. Il est bon qu'il y ait des lois qui interdisent le culte païen, et tout autant le Manichéisme, ou la magie. Et il est bon qu'il y ait des lois qui menacent les Donatistes, Augustin souhaitant qu'on ne les applique pas et qu'elles servent à avertir, non à frapper.

Dans sa lettre au comte Bonifatius, en 417, Augustin s'explique sur cette tolérance pratique qu'il a préconisée d'abord, et dont il est revenu depuis. Il rappelle que quelques-uns de ses collègues et lui estimaient qu'il ne fallait pas demander à l'État d'interdire le Donatisme : il fallait, pensaient-ils, étendre aux Donatistes la loi de Théodose contre les hérétiques, et frapper de l'amende de dix livres d'or leurs évêques et leurs clercs, dans les localités où serait commise par les schismatiques quelque violence contre la *Catholica*. Ainsi les Donatistes tenus en respect, la vérité catholique serait librement enseignée et pratiquée, sans que personne fût contraint à s'y convertir, la contrainte courant le risque de faire des hypocrites[1].

Augustin rappelle que ce programme de tolérance pratique avait rallié l'épiscopat catholique africain, au concile de Carthage de 404, mais que les légats envoyés à l'empereur Honorius furent devancés par

1. Notez la différence entre imposer de force la foi et interdire le culte païen. Augustin a toujours été pour l'interdiction du paganisme, fut-ce avec menace de peine capitale. Il s'en explique, en 400, dans le *Contra epistulam Parmeniani*, I, 15. Les Donatistes d'ailleurs sont d'accord avec Augustin pour applaudir à l'interdiction du paganisme, *ibid.* 16. Sur le zèle d'Augustin à requérir l'application rigoureuse des lois contre le paganisme, voyez *Epistul.* XCVII (en 408).

la promulgation de la loi du 12 février 405 [1]. L'épiscopat catholique africain s'est incliné devant les lois qu'il n'avait pas demandées, Augustin a fait comme ses collègues [2].

Mais désormais, contre les protestations enflammées des Donatistes, Augustin va être le défenseur de ces lois. Nous l'avons vu, dans le *Contra Cresconium,* sur la fin de 405, entreprendre l'apologie de l'intolérance d'Honorius : les violences des Circoncellions ont appelé cette répression sévère, mais aussi bien est-elle appelée par l'erreur donatiste, puisque le prince catholique a le devoir d'interdire l'erreur, comme d'interdire le vice ou le meurtre. Augustin insistera sur ce principe, dont il déduira pour l'Église la faculté de requérir du prince qu'il fasse son devoir [3]. Au surplus, corriger les hérétiques ou les schismatiques, c'est procurer leur bien : les Donatistes convertis n'ont pas eu de peine à s'en convaincre, assure Augustin [4]. S'il faut sévir contre les intraitables, si la paix l'exige, l'Église en gémira comme fit David sur le sort d'Absalon, mais la douleur de son cœur maternel sera consolée par la vue de tant de peuples dont la libération aura été à ce prix [5].

Augustin n'a pas cru opportun d'exprimer au comte Bonifatius les réserves que, dans le *Contra*

1. *Epistul.* CLXXXV, 26.

2. *Epistul.* XCIII, 17, où Augustin raconte qu'il a cédé aux raisons de ses collègues : « Nam mea primitus sententia non erat, nisi neminem ad unitatem Christi esse cogendum, verbo esse agendum, disputatione pugnandum, ratione vincendum, ne fictos catholicos haberemus quos apertos haereticos noveramus. » Cette lettre est de 408.

3. *Epistul.* CLXXXV, 28.

4. *Ibid.* 29.

5. *Ibid.* 32.

*Cresconium*, sa prudence, sa charité, son souci de la dignité de l'Église lui ont inspirées. Il tient ferme toutefois sur un article, celui par lequel il déclare que, en matière de répression d'hérésie, la peine capitale répugne à la mansuétude chrétienne, alors même que les inculpés se seraient rendus coupables de meurtres avérés [1]. Il insiste dans ce même sens auprès du proconsul Apringius, auprès du commissaire Marcellinus, car il sait que le juge a le pouvoir d'être plus indulgent que la loi; il déclare qu'il saisira s'il le faut la clémence des empereurs.

L'intolérance a été inaugurée par les lois romaines. Augustin et ses collègues, jusqu'en 404, ne voulurent obtenir que par la persuasion le retour des schismatiques à l'unité. C'était pour eux une politique. La coercition en était une autre. Ils s'y rallièrent, Au-

1. *Ibid.* 26. Cf. *Ad Donat. post collat.* 21 : « Et si forte imperator permotus mentis sacrilegae pertinaciam graviore supplicio statuit esse plectendam, mitius agant iudices, quibus semper licuit lenire atque emollire sententiam. » — Voyez le procès fait en 411-412 aux Donatistes qui ont assassiné le prêtre catholique Restitutus. MONCEAUX, t. IV, p. 295-298. Augustin intervient auprès du proconsul Apringius et du commissaire Marcellinus son frère pour que les meurtriers ne soient pas condamnés à mort. *Epistul.* CXXXIII et CXXXIV. Ces deux lettres sont très importantes contre la peine de mort dont Augustin ne veut pas entendre parler dans une affaire où l'Église est engagée. Il dit à Apringius (CXXXIV, 4) : « (In causis Ecclesiae) time nobiscum iudicium Dei patris, et commenda mansuetudinem matris : cum enim tu facis, Ecclesia facit propter quam facis et cuius filius facis... Tu inimicis Ecclesiae viventibus relaxa spatium poenitendi. » Dans la lettre à Marcellinus (CXXXIII, 2), il nous apprend que les évêques prononçaient parfois la peine des verges. « Qui modus coercitionis a magistris artium liberalium, et ab ipsis parentibus, et saepe etiam in iudiciis solet ab episcopis adhiberi. » — Dans la même affaire, une première lettre à Marcellinus insiste déjà sur l'horreur que le sang doit inspirer à l'Église : « Poena sane illorum, quamvis de tantis sceleribus confessorum (*les coupables ont avoué*), rogo te ut praeter supplicium mortis sit, et propter conscientiam nostram, et propter catholicam mansuetudinem commendandam... Hoc saltem praestet ut in custodiam recipiantur, atque hoc de clementia Imperatorum impetrare curabimus, ne passiones servorum Dei (*les victimes des Donatistes*) quae debent esse in Ecclesia gloriosae, inimicorum sanguine dehonestentur. » *Epistul.* CXXXIX, 2.

gustin à leur suite, et à dater de 405, en réponse aux protestations des Donatistes qui en appelaient de plus belle à la liberté de conscience, Augustin ne cessa plus de faire l'apologie des lois coercitives et d'en relever l'heureuse action[1].

Il a été le doctrinaire de la coercition, de l'inquisition même, si l'on veut[2], avec quelle mesure cependant, avec quelle moralité, avec quel souci de la dignité de l'Église, nous l'avons noté; il est tout le premier effrayé de la dureté des lois impériales, il réclame l'indulgence des juges, il ne veut pas entendre parler de peine capitale, il tremble que le sang des ennemis de l'Église ne rejaillisse sur elle et ne la déshonore. Il veut espérer que les lois intimideront les schismatiques, leur ouvriront les yeux, leur seront une menace persuasive; il se réjouit qu'il en soit ainsi dans l'immense majorité des cas; les Donatistes qui restent intraitables lui semblent ne mériter plus aucun intérêt, ils ont épuisé la mansuétude que leur avait vouée l'évêque d'Hippone. L'exil leur apprendra, finit-il par écrire, quelle est la diffusion de cette *Catholica* qu'ils ont mieux aimé combattre que reconnaître[3].

Réclamer la coercition est dans la logique et dans le droit de l'Église, au temps présent[4]. Mais il con-

1. *Epistul.* LXXXVI (a. 405), LXXXVII, LXXXVIII (406), LXXXIX, XCIII (408), XCVII, C (409), CV, CXXXIII (412), CXXXIV, CLXXIII (416), CLXXXV (417), CCIV (420).

2. A propos de l'*Epistul.* CXCI, 2, au prêtre romain Xystus, cette fois contre les Pélagiens, après leur condamnation, Reuter, p. 501-503, s'applique à montrer dans Augustin « der erste Dogmatiker der Inquisition ». Il oublie Optat. Voyez un jugement plus nuancé chez E. Vacandard. *L'inquisition, étude historique et critique sur le pouvoir coercitif de l'Église* (1912), p. 25-26.

3. *Epistul.* LXXXIX, 2. Cette lettre est de 406.

4. Voyez *Epistul.* CLXXXV, 19, Augustin expliquant pourquoi les apôtres n'ont rien demandé aux princes de leur temps!

vient au caractère de l'Église d'être contrainte à la coercition par la violence des hérétiques. L'Église doit préférer gagner les hérétiques, les dissidents, et pour les gagner elle doit les supporter : « *Sustineat eos mater piis visceribus sanandos, portet docendos, ne plangat mortuos* ». Il ne faut pas cependant qu'ils abusent de cette longanimité, car l'abus appelle correction : « *Non abutantur hac patientia Ecclesiae, corrigantur, bonum est* »[1]. La tolérance est la tactique pastorale, la coercition est la vindicte parfois nécessaire : l'évêque d'Hippone aurait mieux aimé attirer que requérir. Mais il savait que, si ceux que conduit l'amour sont les meilleurs, ceux que corrige la crainte sont les plus nombreux[2]. Il s'y résignait.

*
* *

La théorie de la coercition que nous venons de résumer suppose une théorie plus générale des rapports du Catholicisme et de l'empire romain[3].

On ferait fausse route si on cherchait cette théorie dans la *Cité de Dieu*[4], dans l'opposition si longuement développée là par Augustin des deux cités, celle de Dieu et celle de la terre. Le mot de cité ne doit pas laisser supposer que les deux cités rivales sont dans le plan de la politique, quand elles sont en réalité dans le plan de la moralité, et représentent

1. *Sermo* CCXCIV, 20. Les hérétiques visés là sont les Pélagiens.
2. *Epistul.* CLXXXV, 21.
3. B. Seidel, *Die Lehre vom Staat beim heiligen Augustinus* (1910). K. Eckstaedt, *Augustins Anschauung vom Staat* (1912).
4. Rappelons que la *Cité de Dieu*, commencée en 413, pour le comte Marcellinus, n'a été terminée qu'en 426, mais elle a été donnée au public par portions, à mesure de leur composition.

l'humanité des saints et l'humanité des pécheurs, depuis Abel et Caïn, ces deux humanités étant appelées à vivre dans la même histoire, se mêlant l'une à l'autre, encore que différenciées par leurs œuvres. Dans les rangs des Catholiques il est des hommes qui n'ont pas cessé d'appartenir à la cité dudémon, et qui, pour tant qu'ils auront été de leur vivant de la *communio sacramentorum,* ne seront pas dans l'éternité *in sorte sanctorum,* de même qu'il est dans les rangs des ennemis déclarés de la foi des prédestinés que nous ne connaissons pas et qui s'ignorent eux-mêmes : ce qui prouve bien que, dans ce siècle, les deux cités se compénètrent et se confondent, en attendant le jugement dernier qui les départagera[1]. Toutefois, Augustin emploie aussi le terme de « *civitas Dei* » pour désigner l'Église, et celui de « *civitas terrestris* » pour désigner les royaumes de ce monde.

Les institutions de la cité terrestre sont indifféremment démocratiques ou monarchiques. Sans doute, la famille est le prototype de la ville, comme la ville l'est de l'univers : « *Hominis domus initium sive particula debet esse civitatis* »[2]. Mais, tandis que dans la famille la concorde de l'autorité du père et de l'obéissance de la famille est de droit naturel, dans la cité l'harmonie du commandement et de l'obéissance dépend des lois. Augustin imagine un peuple tranquille et grave, mettant la chose publique au-dessus de l'intérêt égoïste, et il accepte qu'une loi soit édictée qui donne à ce peuple le droit d'élire ses magistrats et de leur confier l'administration de la chose publique, « *per quos sua res, id est publica, administratur* ». Il imagine ensuite que ce peuple se

1. *Civ. Dei*, I, 35. Cf. XVIII, 49.
2. *Ibid.* XIX, 16. Cf. *Ibid.* 7.

pervertit, en vient à vendre ses suffrages aux ambitieux, confie l'administration de l'État aux scélérats, et il accepte qu'un homme de bien, qui sera assez fort pour cela, enlève à ce peuple le droit d'élire ses magistrats et confie le gouvernement à un petit nombre, voire à un seul. Ces deux hypothèses sont comme un apologue tiré de l'histoire de Rome, évidemment. Augustin les reconnaît légitimes toutes les deux, parce que toute constitution est de soi temporaire : « *Appellemus istam legem, si placet, temporalem, quae, quamquam iusta sit, commutari tamen per tempora iuste potest* »[1]. On voudrait qu'Augustin nous eût dit en qui réside le pouvoir d'édicter la première loi, comme aussi bien ce qui fait qu'un coup d'état puisse être légitime. Mais ces questions de droit public n'ont pas attiré son attention.

Les royaumes de la terre sont dans la main de Dieu, qui en dispose et les donne soit aux bons, soit aux méchants, non par caprice et comme au hasard, car il est Dieu, il n'est pas la Fortune, mais dans un dessein a lui connu et à nous impénétrable[2]. Les vieux Romains avaient des mœurs graves en considération desquelles le vrai Dieu, qu'ils n'adoraient pas, daigna aider à l'accroissement de leur empire[3]. Ne l'eussent-ils pas mérité par leurs vertus, Dieu, qui règle et gouverne, aurait pu vouloir la grandeur de l'empire romain pour des causes cachées, dont nous n'aurions pas le droit de suspecter la justice[4].

1. *De lib. arbitr.* I, 14.
2. *Civ. Dei*, IV, 33.
3. *Ibid.* V, 12, 1. *Epistul.* CXXXVIII, 10 et 17.
4. *Civ. Dei*, V, 21.

La conquête du monde par Rome a-t-elle donc été une œuvre juste ? Augustin ne paraît pas en douter. Il n'a pas craint de dire que les royaumes qui s'établissent sont des brigandages en grand, s'ils s'établissent en foulant aux pieds la justice [1]. Toute guerre d'ailleurs est détestable, même la guerre juste, puisque la guerre juste suppose une injustice à châtier [2]. Mais d'abord Rome n'a fait la guerre que pour assurer la paix. La paix sur terre est le bien désirable que cherche la cité terrestre, que cherchent ceux-là mêmes qui ont l'ambition de la gloire [3]. S'assujettir les peuples que l'on a vaincus par les armes est le seul moyen d'avoir la paix avec eux [4]. Puis, cet assujettissement est compensé par l'avantage que les peuples conquis trouvent à vivre désormais sous la protection des lois romaines, que dis-je ? à recevoir le droit de cité romaine, toute distinction cessant et toute inégalité entre les vainqueurs et les vaincus [5].

L'évêque d'Hippone a le sentiment que l'empire romain assure l'ordre, « la tranquillité de l'ordre », qui est la définition de la paix publique et la condition de la prospérité. Tous les citoyens de l'empire sont unis par la communauté de leur intérêt et de leur droit, « *iuris consensu et utilitatis communione* » [6].

1. *Civ. Dei*, IV, 4 : « Remota iustitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia ? »

2. *Civ. Dei*, XIX, 7 : « Sed sapiens, inquiunt, iusta bella gesturus est. Quasi non... multo magis dolebit iustorum necessitatem sibi extitisse bellorum !... Iniquitas enim partis adversae iusta bella ingerit gerenda sapienti ». Les sentiments très sévères d'Augustin sur la guerre sont rapportés par M. MONCEAUX, « S. Augustin et la guerre », dans le volume *L'Église et le droit de guerre* (1913 et 1920).

3. *Civ. Dei*, XV, 4.

4. *Ibid.* XIX, 12, 1.

5. *Ibid.* V, 17, 1.

6. *Ibid.* XIX, 12, 1.

Le droit n'est pas ce que s'adjuge le plus fort, et les lois iniques ne créent pas de droits : là où il n'y a pas de justice véritable, il n'y a pas de droit, « *ubi institia vera non est, nec ius potest esse* », il n'y a pas d'État, « *ubi iustitia non est, non esse rem publicam* ». La justice est la vertu qui distribue à chacun sa part : « *Iustitia ea virtus est quae sua cuique tribuit* » [1]. Pour le moraliste qu'est Augustin, l'Etat est l'organisation de la paix et de la justice, maximes cicéroniennes qui n'ont pas de peine à être christianisées.

L'Église, qui vit de la foi, a les regards attachés sur la paix éternelle. Étrangère en ce monde, elle a besoin cependant de la paix terrestre, car cette paix est nécessaire à quiconque traverse le monde. Elle n'hésite donc pas à obéir aux lois de la cité terrestre, par lesquelles sont assurées les conditions de la vie mortelle, afin que, cette vie nous étant commune, la concorde soit gardée entre les deux cités, l'Église et l'État, pour toutes les choses qui concernent cette vie [2]. — Il est arrivé que la cité terrestre, égarée par ses sages, a cru aux idoles : l'Église et elle ne pouvaient obéir aux mêmes lois en matière de religion [3] : ce fut le temps des persécutions, il est passé. — L'Église appelle à elle les hommes de toutes les nations et de toutes les langues : elle ne s'inquiète pas de la diversité des usages, des lois, des institutions, par

1. *Ibid.*

2. *Civ. Dei*, XIX, 17 : « Dum apud terrenam civitatem velut captivam vitam suae peregrinationis agit..., legibus terrenae civitatis, quibus haec administrantur quae sustentandae mortali vitae accommodata sunt, obtemperare non dubitat, ut, quoniam communis est ipsa mortalitas, servetur in rebus ad eam pertinentibus inter civitatem utramque concordia. »

3. *Ibid.* : « Factum est ut religionis leges cum terrena civitate non posset habere communes. »

quoi la paix errestre est assurée, et à quoi elle n'à rien à retrancher : elle s'y adapte. Elle sait que, dans leur diversité, ces lois ont pour unique fin la paix terrestre, et elle ne leur demande qu'une chose, qui est de ne pas contrarier la religion qui enseigne à honorer le Dieu unique, souverain et véritable. Elle contribue d'ailleurs à l'accord des volontés humaines dans l'ordre des intérêts temporels, la piété et la religion étant sauves [1]. Cette page de la *Cité de Dieu* est comme un programme des rapports de l'Église et de l'État. Augustin réclame la liberté de la religion du vrai Dieu : la cité terrestre de son côté est libre, « *salva pietate ac religione* ». A l'ordre public ainsi conçu l'Église se soumet sans hésiter, elle observe les lois, elle contribue à la concorde, elle ne se soucie pas d'intervenir dans la conduite de la république, étant bien entendu que la république est fidèle en tout à la justice.

Que nous veut l'État, disent les Donatistes que les lois impériales obligent à restituer les biens d'Église par eux accaparés ? « *Quid nobis et imperatori?* » A quoi l'évêque d'Hippone répond : le droit divin est fondé sur l'Écriture, le droit humain sur les lois impériales. Le droit de propriété, par exemple, est de droit humain. Car de droit divin, la terre est au Seigneur (*Ps.* XXIII, 1). En vertu du droit humain

1. *Ibid.* : « Caelestis civitas dum peregrinatur in terra ex omnibus gentibus cives evocat atque in omnibus linguis peregrinam colligit societatem, non curans quidquid in moribus legibus institutisque diversum est, quibus pax terrena vel conquiritur vel tenetur, nihil eorum rescindens vel destruens, immo etiam servans ac sequens, quod licet diversum in diversis nationibus, ad unum tamen eumdemque finem terrenae pacis intenditur, si religionem qua unus summus et verus Deus colendus docetur non impedit... De rebus ad mortalem hominum naturam pertinentibus, humanarum voluntatum compositionem, quantum salva pietate ac religione conceditur, tuetur atque appetit. »

je puis dire : Ce domaine est à moi, cette maison est à moi, cet esclave est à moi. Le droit humain est le droit impérial, « *quia ipsa iura humana per imperatores et reges saeculi Deus distribuit generi humano* »[1]. Augustin ne confond pas les deux sphères, celle du droit divin, celle du droit humain. Il veut que le chrétien se soumette au prince, se soumette aux lois, se rappelant la doctrine de l'apôtre qui a dit : *Regem reveremini* (*I Pet.* II, 17)[2].

Cette soumission au prince implique, ne cessons pas de le redire, que la loi suprême du prince est la justice. Le chrétien ne peut pas obéir à une loi injuste, à une loi qui lui prescrit ce que Dieu défend[3].

Il se trouve des païens qui accusent la morale chrétienne de n'être pas une morale civique, ou du moins telles maximes de l'Évangile de n'être pas sociales, de ne pas convenir *rei publicae moribus*[4]. La religion est accusée d'être l'ennemie de l'État : « *Accusatur religio tamquam inimica rei publicae* ». Augustin souhaiterait au contraire que la religion fût écoutée, comme il est digne qu'elle le soit : l'on verrait alors que, pour constituer, consacrer, affermir, développer l'État, elle l'emporte singulièrement sur Romulus, Numa, Brutus et les autres hommes illustres du peuple romain. Elle prêche au moins la concorde, que les païens ne se sont jamais avisés de faire prêcher dans les temples de leurs dieux, dont la discorde était par trop notoire[5]. — Les Chrétiens n'ont

1. *In Ioa. euang. tract.* VI, 25 : « Divinum ius in Scripturis habemus, humanum ius in legibus regum... »
2. *Ibid.* 26 : « Apostolus voluit seruiri regibus, voluit honorari reges... »
3. *Epistul.* CV, 7. *Civ. Dei*, V, 17, 1.
4. *Epistul.* CXXVIII, 9.
5. *Ibid.* 10. Rapprochez XCI,

pas le droit d'être indifférents au bien public : ils doivent collaborer aux affaires de l'État, qui est une façon de se dévouer au service de tous. Augustin écrit à un grand fonctionnaire, Caecilianus : « Une seule chose me peine en toi, c'est que, à ton âge et avec tes vertus, tu veuilles demeurer catéchumène, comme si les fidèles, plus ils sont fidèles et excellents, ne peuvent pas administrer l'État plus fidèlement et plus excellemment. Dans le labeur de vos grandes charges, que faites-vous sinon de procurer le bien des hommes [1] ? »

A plus forte raison le prince servira-t-il mieux l'État, s'il est chrétien. Heureux les princes dont les actes sont d'accord avec la justice : « *Felices eos dicimus si iuste imperant* ». Heureux les princes à qui les hommages ne donnent pas d'orgueil et qui se souviennent qu'ils sont hommes ; les princes qui craignent Dieu, qui l'aiment et qui l'honorent ; qui sont lents à punir et prompts à pardonner ; qui ne punissent que pour défendre l'État, non pour la satisfaction de leurs haines ; qui s'interdisent d'autant plus la luxure qu'elle leur serait plus facile ; qui aiment mieux commander à leurs passions qu'à leurs peuples ; qui s'imposent cette discipline non par vaine gloire, mais pour leur salut éternel ; et qui ne laissent pas pour le pardon de leurs péchés d'immoler à Dieu le sacrifice de l'humilité, de la miséricorde, de la prière... Ce tableau des devoirs des rois serait incomplet, si Augustin n'ajoutait pas que leur puissance doit être mise au service de la majesté divine pour développer surtout la religion : « *Felices eos dici-*

1. *Epistul.* CLI, 14 : « ... quasi fideles non possint, quanto sint fideliores atque meliores, tanto fidelius ac melius administrare rem publicam. »

*mus... si suam potestatem ad Dei cultum maxime dilatandum maiestati eius famulam faciunt* [1] ».

La justice du prince ne saurait être une justice séparée de sa religion [2]. Jadis les empereurs faisaient des lois mauvaises au service de l'erreur contre la vérité : aujourd'hui ils font de bonnes lois pour la vérité contre l'erreur [3]. L'empire est désormais chrétien. La croix du Christ brille sur le diadème impérial [4]. Cela ne saurait suffire, puisque l'on a vu un empereur hérétique, Constance II. Il faut que les empereurs soient catholiques, et à l'heure présente ils le sont [5].

Le chrétien doit se soumettre aux autorités « auxquelles a été confié pour le temps le gouvernement des choses temporelles ». Nous sommes âme et corps, nous appartenons au temps et à l'éternité, soumettons-nous aux autorités du temps ; mais « pour cette part de nous-mêmes par laquelle nous croyons en Dieu et sommes appelés à son royaume, nous devons n'être soumis à quelque homme que ce soit qui voudrait détruire en nous ce que Dieu a daigné nous donner pour la vie éternelle [6] ». Grande serait l'erreur du chrétien qui prétendrait parce qu'il serait chrétien ne pas payer les impôts, ne pas honorer les magistrats. L'erreur serait plus grande encore du chrétien qui estimerait devoir se sou-

1. *Civ. Dei*, v, 24. Cf. *Epistul.* cv, 7.
2. *Civ. Dei*, xix, 21, 2 : « Ubi homo Deo non servit, quid in eo putandum est esse iustitiae ? »
3. *Epistul.* clxxxv, 8.
4. *Enarr.* xxxvi, ii, 4.
5. *Epistul.* cv, 11 : « Hoc dicunt et imperatores, quia christiani catholici sunt, non idolorum servi sicut vester Iulianus, non haereticsicut quidam fuerunt et Ecclesiam catholicam persecuti sunt, quando veri christiani non pro haeretico errore poenas iustissimas sicut vos, sed pro catholica veritate passiones gloriosissimas pertulerunt. »
6. *Quarumdam prop. ex ep. ad Rom.* lxxii.

mettre jusqu'à donner pouvoir sur sa foi aux autorités établies pour l'administration des choses temporelles : « *Si quis sic se putat esse subdendum, ut etiam in suam fidem habere potestatem arbitretur eum qui temporalibus administrandis aliqua sublimitate praecellit, in maiorem errorem labitur* ». La distinction est posée du spirituel et du temporel, et justifiée par la maxime évangélique que l'on doit rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu, distinction que le monde et la pensée antique n'ont pas connue. Et tout de suite la conclusion est tirée, que le magistrat ou le prince n'a aucun pouvoir sur la foi des citoyens. M. Harnack en infère que pour Augustin l'État en aucune façon ne saurait avoir une *Kirchenpolitik*, une *Religionspolitik*, indépendante : de la conception qu'Augustin a de l'État chrétien « le césaro-papisme est exclu[1] ». Nous sommes pleinement d'accord avec M. Harnack. L'Église est souveraine arbitre du spirituel. Le prince est le maître du temporel[2]. Prince chrétien, il doit assurer la paix publique en favorisant la vraie religion. Mais il ne peut intervenir dans les affaires de l'Église qu'à la demande et du consentement de l'Église. Et s'il arrive que le prince soit hérétique, comme ce fut le cas de Constance II, les vrais Chrétiens doivent lui résister jusqu'au martyre s'il le faut[3].

Théodose est le prince selon le cœur d'Augustin.

1. HARNACK, *Dogmeng.* t. III 3, p. 139. DORNER, p. 303.

2. Les adversaires de la politique de Grégoire VII, défenseurs d'une relative indépendance du prince, partisans de la nécessaire concorde du sacerdoce et de l'empire, se réclameront d'Augustin. REUTER, p. 508. Cf. K. MIRBT, *Die Stellung Augustins in der Publizistik der gregorianischen Kirchenstreits* (1888). F. KOLDE, *Das Staatsideal des Mittelalters, seine Begründung durch Augustin* (1902).

3. *Epistul.* CV, 11. *Contra Maximin.* II, 3.

Empereur loyal et magnanime, mais surtout chrétien, dévot même, Théodose « se réjouissait d'être membre de l'Église plus que de régner sur terre ». Il édifia le monde par son humilité, quand, contraint par la discipline ecclésiastique (*ecclesiastica coercitus disciplina*), il accepta de faire pénitence du massacre de Thessalonique. Cependant, depuis le début de son règne jusqu'à la fin, « il ne cessa pas d'aider au labeur de l'Église par les lois très justes et très miséricordieuses qu'il promulgua contre les impies »[1]. *Laboranti Ecclesiae subvenire*, ces trois mots résument ce que le Catholicisme attend du prince chrétien.

On en a pris prétexte de suspecter Augustin de faire servir l'État aux desseins de l'Église, en se désintéressant de la chose publique : d'un mot, a-t-on dit, le « patriotisme politique » lui était étranger[2]. Posée ainsi, la question est mal posée, car au préalable on devrait se demander si l'empire romain a connu le patriotisme politique, et à cette question préalable on ne pourrait répondre que négativement. Tous les citoyens romains que comptait le monde romain ne faisaient pas que ce monde fut une cité : la conduite politique de l'empire romain était entre les mains du prince, qui n'avait à en répondre à âme qui vive, les citoyens romains n'étant que des administrés. Dans les lettres que nous avons d'Augustin adressées à de hauts fonctionnaires de l'État, comme le comte Marcellinus à Carthage ou le comte Valerius à Ravenne, on chercherait vainement des vues sur la politique impériale : elles traitent tout au plus de l'exécution des lois concernant les inté-

1. *Civ. Dei*, v, 26.
2. Reuter, p. 148. Voyez encore p. 384-392. Cf. Seidel, p. 37-41.

rêts ecclésiastiques, encore ne s'agit-il que des intérêts ecclésiastiques de l'Afrique, voire d'une province d'Afrique, voire d'une cité d'Afrique. La lettre écrite par Augustin, en 427, au comte Bonifatius, alors que celui-ci est en rébellion contre Ravenne et complote l'invasion de l'Afrique par les Vandales, est une lettre déconcertante par la façon dont Augustin se récuse de juger la politique criminelle de Bonifatius [1]. On voit ailleurs les évêques africains intervenir auprès des magistrats locaux ou provinciaux, même à la cour de Ravenne : ils remplissent en cela un charitable devoir d'intercession en faveur de quelque particulier qu'ils entreprennent de défendre [2]. L'empire romain, pour assurer l'ordre au monde, ne demande au monde d'autre collaboration que sa sujétion décorée du nom de *consensus* [3]. Que reste-t-il pour le patriotisme politique [4] ?

On ne peut parler que d'un attachement, qui se confond avec le sentiment de la sécurité dont l'empire romain est la condition, avec le sentiment de la fierté qu'il inspire à tous ceux qui ont quelque idée de son passé et de sa grandeur présente. Cet attachement est avivé chez un chrétien comme Augustin par la foi en la destinée providentielle de l'empire romain et par la reconnaissance des services qu'il

1. *Epistul.* CCXX, 8 et 9.

2. *Epistul.* CLII et CLIII. *Serm.* CLXI, 4 et CCCII, 17.

3. *Sermo* CCCII, 21 : « Hortamur vos... ut mansuete vivatis, pacifice vivatis : potestates facere quod ad illas pertinet, unde Deo et maioribus suis redditurae sunt rationem, pacifice permittatis : quotiescunque petendum est, honorifice et pacifice petatis ». *Ibid.* 13 : « Ordinata est res publica. »

4. Voyez *Int.* AUG. *Epistul.* XC, la lettre du païen Nectarius intercédant auprès d'Augustin en faveur des gens de Calama : « Quanta sit caritas patriae, quoniam nosti, praetereo... » Il n'y a de patrie que la ville natale. C'est aussi bien le langage d'Augustin, *Epistul.* XCI, 1, 2, 6, à cela près qu'Augustin connaît aussi la *patria caelestis*. *Civ. Dei*, II, 29.

rend à l'Église. Loyale et dévouée sujette de l'État, en la justice duquel elle a désormais confiance, l'Église lui sait gré d'assurer et son indépendance et ses privilèges : elle a des raisons de tenir à l'empire romain qui sont nouvelles et sincères, qui font qu'elle prie ardemment pour sa prospérité, et que, comme l'évêque d'Hippone, elle s'émeut profondément de malheurs publics [1] comme sont les invasions, et de catastrophes comme la prise de Rome par les Goths en 410. C'est tout le jeu laissé au patriotisme provincial par l'empire romain tel que sa constitution et son histoire l'ont fait.

Il est vrai que, à la différence des Romains de culture païenne, les Chrétiens ne croient pas à l'éternité de l'empire romain [2]. Quand Augustin n'aurait pas eu ses regards attachés sur la Jérusalem céleste, il n'aurait pas pu ne pas surprendre dans l'empire romain de son temps des symptômes de décadence, « *res publica... quam modo videtis senescere et minui* » [3]. Cependant cette clairvoyance n'est pas proprement une vue politique : la vieillesse de l'empire est pour Augustin solidaire de la vieillesse du monde : tous les deux vont bientôt finir ensemble.

1. *Sermo* CV, 12-13. *Epistul.* CXI, 1. Rapprochez POSSID. 28, et notez comme Possidius ne voit dans l'invasion que les malheurs locaux

2. *Civ. Dei*, XX, 19, 3 : « ... Paulum apostolum non id aperte scribere voluisse, ne calumniam incurreret quod Romano imperio male optaverit, cum sperareturaeternum. » Cf. *Sermo* CV, 10.

3. *Enarr.* XXVI, II, 18. *Sermo* LXXXI, 8 : « Miraris quia deficit mundus? Mirare quia senuit mundus. Homo est, nascitur, crescit, senescit... » *Epistul.* CXXXVII, 16 : « Mundo declinante in extrema fessisque rebus aetatem ultimam protestante, multo fidentius, quia et hoc praeditum est, aeternam civitatis caelestis felicitatem exspectant. »

## CHAPITRE VI

### AUGUSTIN, PÉLAGE ET LE SIÈGE APOSTOLIQUE (411-417).

Avec la controverse pélagienne s'ouvre un champ nouveau, non seulement pour la théologie d'Augustin, mais pour son ecclésiologie. L'erreur à combattre est nouvelle, subtile, apparentée à la culture morale rationaliste de la société latine qui s'en va. Elle n'est le fait ni d'évêques, ni de prêtres, mais de moines, de prétendus moines, assurera Augustin : à peine née, elle est une forêt [1]. Augustin va se trouver dès le début le protagoniste de la polémique contre ces nouveaux docteurs, déliés et fuyants, tenaces et considérés. Mais la discussion ne suffit pas à les réduire. Ils sont traduits devant des conciles, dont l'action est trop mesurée (Carthage 411), ou confuse (Diospolis 415). Il faut des anathématismes catégoriques ; les conciles de Carthage et de Milève les formulent (416), mais ils savent qu'en semblable matière rien de catholique ne se peut faire sans le Siège apostolique, et ils requièrent le jugement de Rome : le pape Innocent juge (417), Augustin prononce son fameux *Causa finita est*, et le Siège apostolique apparaît arbitre de droit des controverses sur la foi.

Tel est le sujet du présent chapitre.

1. Aug. *De gestis Pelagii*, 61 et 65.

# I

A Julien d'Eclanum, qui lui reprochera d'avoir été pélagien au début de sa conversion et d'avoir eu ensuite d'autres sentiments, Augustin répondra qu'il a toujours cru à l'affirmation de saint Paul (*Rom.* v, 12) que par un homme le péché est entré dans le monde, et avec le péché la mort. Voilà, dit Augustin, ce que j'ai cru dès ma conversion, et ce que je n'ai cessé de croire. On peut, ajoute-t-il, s'en rapporter aux livres que j'ai écrits à peine converti et encore laïque, et que j'ai écrits sans connaître la sainte Écriture comme je l'ai connue plus tard : on y verra que dès lors, et pour autant que le réclamaient les sujets que je traitais, je n'avais d'autre doctrine que celle que de toute antiquité reçoit et enseigne toute l'Église, « *nisi quod antiquitus discit et docet omnis Ecclesia* »[1]. Fidèle à ce que sur cet article enseignait saint Ambroise, il ne doutait pas d'être ainsi d'accord avec la vieille foi de toute l'Église.

Il convient cependant d'éclairer cette déclaration

1. *Contra Iulian.* VI, 39. Rapprochez *Op. imperf.* VI, 21 : « Meus est praeceptor Ambrosius, cuius non solum libros legi, sed verba etiam loquentis audivi, et per eum lavacrum regenerationis accepi. Longe sum quidem impar meritis eius, sed confiteor et profiteor me in hac causa nihil ab hoc meo praeceptore differre. » HARNACK, *Dogmeng.* t. III[3], p. 150-151.

en rappelant qu'Augustin nous avertit dans le prologue de ses *Rétractations* que les lecteurs, qui liront ses œuvres dans l'ordre chronologique où il les écrivit, découvriront qu'il a fait des progrès à mesure qu'il écrivait. Quand, en 388, il écrit le *De quantitate animae,* il n'a sur l'effet du baptême dans les petits enfants qu'une idée obscure [1], et l'on sait si sur cet article sa pensée se précisera! Longtemps avant les *Rétractations* (qui sont de 426-427), dès 412, il reconnaît que dans son *De libero arbitrio* (qui remonte à la période 388-395) il se rencontre des assertions qu'il n'essaie pas de défendre : J'avoue, dit-il, m'efforcer d'être de ceux qui écrivent en progressant et progressent en écrivant [2]. Le progrès ne consiste pas seulement à pénétrer davantage en profondeur, il consiste aussi à se corriger. Les erreurs d'Augustin ont tenu à ce qu'il a écrit n'étant encore que catéchumène, et n'ayant d'autre culture que celle des « disciplines libérales » [3]. Il dénonce le peu de pratique qu'il avait alors de la sainte Écriture. Puis, il a controversé d'abord contre les Manichéens et voulu montrer que le mal est le fait du libre arbitre de notre volonté, et que Dieu n'est donc pas responsable du mal : qu'on ne s'étonne pas si, dans la discussion ainsi instituée, il n'a pas été question de la prédestination, ni de la grâce. Il n'est pas douteux cependant que les Pélagiens, quand ils prétendaient que le *De libero arbitrio*

1. *De quantit. anim.* 80.

2. *Epistul.* CXLIII, 2 : « Ego proinde fateor me ex eorum numero esse conari, qui proficiendo scribunt et scribendo proficiunt. » Voyez *Retract.* I, V, 2; VII, 2; IX, 1. O. ROTTMANNER, *Der Augustinismus* (1892), p. 6. Sur les diverses étapes de la pensée d'Augustin, PORTALIÉ, p. 2378-2380.

3. *Retract.* I, III, 2 : « Multum tribui liberalibus disciplinis... »

d'Augustin n'avait pas fait à la grâce sa part, poussaient contre Augustin une pointe difficile à parer [1].

Augustin a été amené à la question de la grâce par les instances de quelques-uns de ses amis de Carthage, au cours de l'une des trois années qui précèdent son ordination épiscopale (396). Interrogé à Carthage sur l'épître aux Romains : « Je répondis comme je pus », dira-t-il plus tard. Ainsi se trouva composée l'*Expositio quarumdam propositionum ex epistula ad Romanos,* où pour la première fois Augustin écrit sur le péché, sur la grâce coopératrice du libre arbitre, sur la justification par la grâce : on n'a là que quelques traits élémentaires, et loin d'être tous définitifs, mais qui suffisent à poser la nécessité de la grâce pour le salut, « *unde quidem iam evertitur haeresis pelagiana* », dira un jour Augustin de ce premier essai [2], encore qu'il se reproche de n'avoir pas dès lors entrevu le principe de l'élection à la grâce, et d'avoir énoncé à tort que le commencement de la foi est notre œuvre et cette œuvre une cause méritoire de la grâce [3]. L'*Expositio* a été improvisée : Augustin creuse le sujet, il consulte les commentaires existants de l'épître aux Romains et qui ont à ses yeux de l'autorité [4], il entreprend même un commentaire de l'épître aux Romains, puis il y renonce [5].

1. Augustin s'en explique loyalement, aussi bien à propos du *De libero arbitrio* que du *De Gen. adv. Man.* et du *De duabus anim. contra Man.* Voyez *Retract.* I, x, 2 et 3; xv, 2 et 8.

2. *Retract.* I, xxiii, 1. Pour ces traits fondamentaux, voyez *Exposit. quar. prop.* xiii-xviii, xxi, xliv.

3. *Retract.* I, xxiii, 2.

4. A commencer par l'*Ambrosiaster*. Tixeront, *Hist. des dogmes*, t. II (1909), p. 279-280. Voyez cependant A. Casamassa, *Il pensiero di sant' Agostino nel* 396-397 *e l'Ambrosiastro* (1919). Monceaux, t. V, p. 218-219, veut avec raison qu'on y joigne l'influence de Tyconius.

5. *Ibid.* I, xxv : » ... ipsius operis magnitudine ac labore deterri-

A peine est-il évêque, il est ramené à l'épître aux Romains par Simplicianus, qui vient de succéder sur le siège de Milan à saint Ambroise (mort le 4 avril 397). Simplicianus, qui à Milan même (en 387) a préparé Augustin au baptême, lui écrit maintenant pour lui poser diverses questions d'exégèse, dont la première et la plus difficile roule sur l'interprétation de *Rom.* VII, 7-25 et IX, 10-29. A Carthage, à Milan, la question de la grâce était en quelque sorte, dans l'air.

Les critiques récents ont eu grand'raison de relever l'importance du *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* comme expression de la doctrine d'Augustin sur la grâce[1]. On y trouve d'abord l'affirmation catégorique de la condition de péché dans laquelle est toute l'humanité du fait qu'elle descend d'Adam : « *Sunt omnes homines una quaedam massa peccati, supplicium debent divinae summaeque iustitiae* ». L'affirmation de l'incapacité de l'homme déchu et pécheur à sortir de sa condition par le seul usage de sa volonté. Non que cette volonté ne soit pas libre, car le libre arbitre est laissé à l'homme, et l'homme peut vouloir, mais il ne peut accomplir ce qu'il veut, et cela par suite du péché originel : il a donc à être libéré de cette impuissance par la grâce. L'homme ne commence à recevoir la grâce que quand il commence de croire à Dieu. Cette foi sera un commencement de foi, mais cette

tus, et in alia faciliora deflexus sum. » Voyez du moins son *Epistulae ad Rom. inchoata expositio* (même période 393-396). Saint Ambroise estimait que rien n'était plus difficile que de commenter saint Paul. AMBROS. *Epistul.* LXXV, 1 : « Etsi sciam quod nihil difficilius sit quam de Apostoli lectione disserere, cum ipse Origines longe minor sit in novo quam in veteri Testamento. »

1. REUTER, p. 10. LOOFS, *Leitfaden*, p. 361 et 378. E. BUONAIUTI, *Sant'Agostino* (1917), p. 48.

foi initiale ne sera pas notre œuvre, elle sera l'œuvre de la miséricorde de Dieu. Par ce dernier trait, Augustin corrige la lacune de l'*Expositio :* le commencement de la foi en nous, par quoi s'inaugure en nous l'action de la grâce, ne dépend pas de notre volonté ou de notre mérite : la foi est une grâce déjà, un don gratuit, une vocation non méritée. On posera ce principe, et on s'y tiendra fermement, immuablement, qu'en Dieu il n'y a pas d'iniquité ; mais non moins fermement et immuablement on croira que Dieu a pitié de qui il veut, et qu'en cela même Dieu se conduit selon une équité impénétrable à laquelle nous ne saurions appliquer les règles de nos contrats humains. Ceux qui ont faim et soif de la justice peuvent être en paix, ils seront rassasiés un jour.

La nouveauté principale du *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* est dans cette brèche que fait Augustin à la théorie de la connaissance religieuse soutenue par lui jusque-là. Je professais, dira-t-il plus tard, que la foi par laquelle nous croyons en Dieu, entendez à l'autorité divine, n'était pas un don de Dieu, mais était en nous notre œuvre « *a nobis esse in nobis* » [1], et que par elle nous obtenions les dons de Dieu qui nous font justes : je ne pensais pas que la foi fût prévenue par la grâce de Dieu, parce que je n'imaginais pas que la foi fût produite en nous autrement que par la présentation de la vérité, « *credere non possemus si non praecederet praeconium veritatis* ». Nous n'avions donc qu'à consentir à la prédication de l'Évangile, et ce con-

1. Saint Cyprien avait écrit : « Credendi vel non credendi liber tatem in arbitrio positam ». *Testim.* 52.

sentement était de nous, du moins je le pensais [1]. Augustin a été ramené de son erreur par la méditation du texte de saint Paul : *Quid habes quod non accepisti* (*I Cor.* IV, 7), qui lui est apparu comme l'affirmation implicite que la foi elle-même est un don : ce texte apostolique l'a convaincu, alors qu'il pensait tout autrement, et il estime qu'il doit cette lumière à une révélation de Dieu même [2].

*
* *

On ne voit pas que Simplicianus, à Milan, ait fait difficulté à recevoir la doctrine proposée par Augustin, qui se raccordait à celle de saint Ambroise, en la prolongeant. L'opposition vint de Rome, et par Rome il faut entendre Pélage, lequel n'était pas romain. Originaire de Grande-Bretagne, il avait pérégriné en Orient, avant de se fixer à Rome du temps du pape Anastase (398-401) : il y demeura jusqu'en 410. Il est traité de moine : on pouvait être moine de profession, alors, sans appartenir à un monastère ; mais du fait qu'il était moine, Pélage n'appartenait pas au clergé romain. Il était fort apprécié à Rome pour son caractère, pour sa science, comme au temps du pape Damase ç'avait été aussi le cas de saint Jérôme. En 405, on le voit en relation de lettres avec le très orthodoxe évêque de Nole, saint Paulin [3]. Augustin connut d'abord Pélage de réputa-

1. *De praedestinat. sanctorum*, 7. (Le *De praedestinat.* date de 428-429).

2. *Ibid.* 8 : « .... quam mihi Deus in hac quaestione solvenda, cum ad episcopum Simplicianum... scriberem, revelavit. » *Revelare* doit être entendu d'une démarche de l'intelligence aidée par Dieu, non d'une révélation proprement dite. Voyez l'emploi de *revelare* ainsi entendu, *ibid.* 2. J. de GHELLINCK, « Pour l'histoire du mot revelare *Recherches de sc. relig.* 1916, p. 149-151.

3. *De gratia Christi*, 38.

tion et eut pour lui une affection pareille à celle de Paulin de Nole. Plus tard, il lui fallut se mettre sur la réserve, ayant été averti que Pélage disputait contre la grâce de Dieu [1]. Il ne put plus douter qu'il avait en Pélage un adversaire personnel, quand un évêque de ses collègues l'eut informé qu'à Rome en sa présence Pélage s'était élevé contre un mot des *Confessions* (x, 40) : « *Da quod iubes et iube quod vis* », qui, s'il ne résume pas la doctrine augustinienne de la grâce, est l'antithèse de la doctrine pélagienne de la volonté. Pélage ne supportait pas que ce mot fût cité devant lui, et à l'évêque qui le citait il répliqua avec plus de feu que de respect [2].

Augustin garda le silence. Pélage demeura à Rome, où il était encore, pense-t-on, au moment de la prise de la ville par Alaric (24 août 410). Il se réfugia en Afrique, débarqua à Hippone, se montra à Carthage, à la veille de la conférence de 411 : Augustin se rappelait l'avoir vu une fois ou deux, mais Pélage ne se trahit point, et sans doute ne se souciait-il pas de discuter avec l'évêque d'Hippone. Il ne tarda pas à se rembarquer, « *ad transmarina properavit* » [3]. Ce fut seulement l'année d'après, 412, qu'Augustin eut connaissance du commentaire de Pélage — « *viri* (*ut audio*) *sancti* » — sur les épîtres de saint Paul [4], commentaire que l'on a des raisons de penser [5] qu'il l'avait composé dès avant 410.

1. *Epistul.* CLXXXVI, 1. *De gestis Pelag.* 46.
2. *De dono persev.* 53.
3. *De gestis Pelag.* 46.
4. *De peccatorum meritis*, III, 1.
5. LOOFS, art. « Pelagius und der pelagianische Streit » de la *Realencykl.* de HAUCK (1914), p. 751. A. SOUTER, *The commentary of Pelagius on the epistles of Paul* (1907). DOM DE BRUYNE, « Etude sur les origines de notre texte latin de saint Paul », *Revue biblique*, 1915, p. 358-392, a proposé l'hypothèse que notre Vulgate des épîtres paulines

Pélage a suivi Augustin sur le terrain exégétique, les petites notes que Pélage met en marge du texte sacré lui servent à insinuer dans l'interprétation de la pensée de saint Paul les thèses qui lui tiennent à cœur. Nous avons les *Expositiones,* où il n'est pas difficile de relever (particulièrement en marge de l'épître aux Romains) les traits déjà définitifs du radicalisme pélagien : négation de tout péché qui serait en nous hérité d'Adam ; assertion qu'il est manichéen de croire que le péché puisse être inséré dans notre nature ; négation que la mort naturelle soit une suite du péché d'Adam ; notre nature est telle que, si nous voulons, nous pouvons ne pas pécher ; le péché, imitation de la désobéissance d'Adam, ne peut être pour nous qu'actuel et personnel ; le baptême remet au baptisé ses péchés personnels passés ; le baptisé est justifié *sola fide ;* il lui reste à persévérer dans les bonnes œuvres, car la foi sans les œuvres est une foi morte ; la grâce, par opposition à la foi, consiste dans la doctrine et dans l'exemple du Christ. — Plus brièvement, pas de péché originel, l'homme naturellement capable par sa volonté libre d'éviter le péché actuel et d'être saint, la grâce ramenée à n'être que la connaissance du Christ : le paulinisme évacué en un moralisme de couleur stoïcienne [1].

Ce caractère rationaliste est plus marqué encore dans Caelestius, qui a pris rang de disciple de Pé-

serait le texte latin revisé par Pélage et qu'accompagnaient ses *Expositiones.*

1. Cette couleur stoïcienne est dénoncée par saint Jérôme dans sa lettre à Ctésiphon, *Epistul.* CXXXIII, 1 : « Venena... quae de philosophorum et maxime Pythagorae et Zenonis principis Stoïcorum fonte manarunt. » Il y revient dans la préface au livre IV de son commentaire de Jérémie. Cet aspect du Pélagianisme n'a pas échappé à Augustin, *Epistul.* CLXXXVI, 37.

lage, bien que Pélage ait affecté de ne pas se solidariser avec lui, comme on fait d'un disciple compromettant. Caelestius passait, en effet, pour plus libre, plus en dehors, plus loquace que Pélage : il avait été avocat (*auditorialis scolasticus*), et ses partisans admiraient son aisance à circuler dans les syllogismes, ce dont saint Jérôme qui nous l'apprend en prend occasion de le railler, en lui reprochant par surcroît ses solécismes, mais sans dissimuler qu'il est le vrai chef du pélagianisme, « *iam magister et totius ductor exercitus* » [1]. Caelestius et Pélage se connurent à Rome : si peu dissimulée que fût leur doctrine, il ne paraît pas qu'elle ait provoqué à Rome d'éclat [2].

La prise de Rome par Alaric dispersa le cercle de Pélage et de ses amis romains : Pélage et Caelestius passèrent en Afrique. Pélage ne s'y attarda pas. Caelestius au contraire résolut de se fixer à Carthage, et espéra un instant y être élevé à l'honneur de la prêtrise [3].

La route lui fut barrée par la dénonciation que fit de sa doctrine un diacre de Milan, Paulinus, qui, après avoir été le familier de saint Ambroise, résidait maintenant en Afrique dans l'entourage d'Augustin : il remit à l'évêque de Carthage Aurelius une dénonciation en forme (*libellus*) de la doctrine de Caelestius [4]. Le concile de Carthage connut de l'af-

1. Hieronym. *Epistul. cit.* 5.

2. Aug. *De peccato orig.* 24. Jérôme, il est vrai, note que les maîtres étaient aussi circonspects que les disciples étaient animés. *Epistul. cit.* 9 : « Sola haec haeresis est quae publice erubescit loqui quod secreto docere non metuit : magistrorum silentia profert rabies discipulorum. »

3. Aug. *Epistul.* CLVII, 22.

4. *Ibid.* Ce Paulinus est l'auteur de la *Vita s. Ambrosii* écrite en 412-413 à la demande d'Augustin. Le *Praedestinatus* (œuvre romaine

faire de Caelestius [1]. Augustin n'y assistait pas, il en consulta les actes (*gesta*) plus tard à Carthage [2]. Mais nous savons que le diacre Paulinus y prit part : il soutint l'accusation contre Caelestius, qu'il pressa de questions [3]. Caelestius se défendit sans grande franchise, essayant de s'abriter derrière des prêtres recommandables de l'Eglise catholique : on voulait qu'il dît leurs noms, il prononça celui d'un prêtre romain nommé Rufinus (pas Rufin d'Aquilée, mais tout de même un ami de Pammachius), puis refusa d'en révéler d'autres, qu'il connaissait, assurait-il : « *Audivi et plures esse* ». A en croire Caelestius, Rufinus niait carrément le péché originel. Caelestius, quant à lui, avouait seulement en douter. La question, à l'en croire encore, était une question librement débattue dans la *Catholica*, une controverse dans laquelle la foi catholique n'était pas engagée :

CAELESTIUS DIXIT : Iam de traduce peccati dixi, quia intra Catholicam constitutos plures audivi destruere necnon et alios astruere : licet quaestionis res sit ista, non haeresis.

L'argument capital de Paulinus, pour montrer que la question était tranchée de temps immémorial

du temps du pape Xystus III, 432-440) fait Paulinus « defensor et procurator Ecclesiae Mediolanensis ». *P. L.* t. XLV, p. 1682.

1. La date de ce concile de Carthage est indiquée par (*inter* AUG. *Epistul.* CLXXV 1) la synodale du concile de Carthage, automne 416 « Recensendum (petivimus) quid ante ferme quinquennium super Caelestii nomine hic apud Carthaginem fuerit agitatum ». Cela nous reporte à 411. LOOFS, p. 759. Ce concile s'est-il tenu avant ou après la conférence avec les Donatistes (1er juin)? Augustin semble dater ses trois traités contre le Pélagianisme (*De peccatorum meritis*, *De gratia*, *De spiritu et littera*) d'avant la conférence, et suppose que la condamnation de Caelestius était acquise dès avant qu'il écrivit le *De pecc. meritis*.

2. *De gestis Pelagii*, 23. *Contra Iulian.* III, 4.

3. *De pecc. orig.* 3-4.

dans la *Catholica* et par la *Catholica,* consistait à invoquer l'usage du baptême des petits enfants. L'évêque Aurelius demanda à Caelestius : La condition des petits enfants à baptiser est-elle aujourd'hui la même que si Adam n'avait pas péché, ou contractent-ils en naissant la coulpe du péché d'Adam? Caelestius crut se tirer de ce dilemme en répondant qu'il avait toujours professé que les petits enfants doivent être baptisés, ce qui était une réticence. Le concile de Carthage ne put obtenir qu'il réprouvât les erreurs qu'on lui reprochait. Prononcer une sentence d'excommunication contre lui était une extrémité devant laquelle le concile recula. Une sentence intervint cependant, dont nous ignorons la teneur, sinon le sens [1]. L'hérétique quitta l'Afrique sans s'être rétracté, plus irrité que soumis, « *magis convictus et ab Ecclesia detestatus quam correctus et pacatus abscessit* » [2]. Il en appela au Siège apostolique du jugement épiscopal de Carthage, puis il renonça à poursuivre cet appel [3], et, tournant le dos à Rome, gagna l'Orient.

Le concile de Carthage, s'il s'abstint d'excommunier Caelestius, ne laissa pas de mettre en lumière les erreurs qu'il lui reprochait : c'était à savoir qu'Adam avait été créé mortel, et qu'il serait mort soit qu'il péchât, soit qu'il ne péchât point; que le péché d'Adam avait lésé le seul Adam, et non le genre humain; que la Loi conduisait au royaume des cieux aussi bien que l'Évangile; qu'avant la venue

1. *De gestis Pelag.* 62.
2. *Epistul.* CLVII, 22.
3. Sur cet appel, voyez *Paulini diaconi libellus adversum Caelestium Zosimo episcopo datus.* GUENTHER, *Epistul. imp. pont. Avellana Collectio* (1895), t I, p. 111. Rapprocher MAR. MERCATOR. *Commonitor.* P. L. t. XLV, p. 1687.

du Christ des hommes ont vécu sans commettre de péché; que les enfants sont en naissant dans la condition d'Adam avant son péché; que le genre humain dans son universalité ne meurt pas plus par la faute d'Adam qu'il ne ressuscite dans son universalité par la résurrection du Christ [1]. A la négation de l'existence du péché originel et de la nécessité de la grâce, le concile de Carthage oppose, au moins par manière de contradictoire tacite, la doctrine de l'extension à tout le genre humain de la peine encourue par Adam, et la doctrine de la grâce du Christ seule capable de procurer le salut de l'homme pécheur : doctrine plus élémentaire que celle qu'Augustin a exposée à Simplicianus quatorze ans plus tôt, doctrine que le concile ne s'attarde pas à justifier, parce qu'il sait apparemment que, en ces termes, elle est d'enseignement commun dans la *Catholica*. Toutefois, le concile de Carthage n'anathématise pas formellement les erreurs qu'il dénonce, comme s'il hésitait à s'engager à fond.

Il est possible aussi que l'évêque de Carthage Aurelius ait estimé opportun de ne rien brusquer. L'évêque d'Hippone, qui, nous l'avons vu, n'assistait pas au concile où comparut Caelestius, pensait que les erreurs des novateurs devaient être combattues, mais qu'il était prudent de laisser ces erreurs anonymes. On corrigerait les fidèles qu'elles auraient séduits par la menace d'une sentence ecclésiastique plutôt que par la sentence même [2]. On avait affaire à des discuteurs rusés, à des écrivains subtils, à des

1. Ces propositions sont énoncées par Aug. *De gestis Pelagii*, 23, comme étant les propositions « condamnées » par Aurelius et ses collègues au concile de 411 (*audita atque damnata*).

2. Aug. *De gestis Pelag.* 46. *Epistul.* clxxxvi, 1 : « ... tacito nomine

intrigants, ainsi les qualifiera un jour Possidius [1]. Plus grave, Augustin explique leur prestige par leur génie, qu'il estime grand [2]. Et il est plus vrai encore que leur rationalisme trouvait dans l'esprit de la société du temps une complicité naturelle par où s'explique leur succès. Il fallait combattre, sans trêve, par la parole, par le livre : Augustin va s'y employer.

*
* *

On peut lire dans un sermon qu'il a prêché à cette époque des déclarations comme celles-ci :

Nullus hominum in ista quae ex Adam defluit massa mortalium, nullus omnino hominum non aegrotus, nullus sine gratia Christi sanatus [3].

Augustin a pris à saint Paul le terme énergique de *massa*, la pâte dans le pétrin, image qui lui sert à exprimer la solidarité de tout le genre humain dans l'infirmité qui est la suite du péché d'Adam : tout le genre humain est devenu une « *massa mortalium* », et la mort est pour l'humanité une condamnation (*massa damnabilis, massa damnata*), nul homme ne naît sain, nul homme n'est guéri que par la grâce du Christ. Quoi? même les enfants? Oui, même les enfants : on les porte à l'Eglise pour

auctoris (Pelage), ne offensus insanabilior redderetur », dit Augustin parlant de son traité *De natura et gratia*. *Ibid.* 2 : « Ita et pernicies destrueretur erroris, et hominis verecundiae parceretur ».

1. Possid. 18.

2. *Epistul.* clxxxvi, 37.

3. *Sermo* clxxvi, 2. Rapprochez clxv, 9 « : Ecce primus homo totam massam damnabilem fecit », etc. Sur cette formule chère à Augustin, Rottmanner, p. 8-9.

y être guéris, l'Église leur prête le cœur de leurs aînés pour croire, les lèvres de leurs aînés pour professer leur foi, afin que, infirmes du fait du péché d'un autre, ils soient sauvés par la foi d'un autre.

Nemo ergo vobis susurret doctrinas alienas. Hoc Ecclesia semper habuit, semper tenuit, hoc a maiorum fide percepit, hoc usque in finem perseveranter custodit [1].

La pratique de l'Église, qui est immémoriale, témoigne de la foi traditionnelle [2]. Si, en effet, ces enfants sont sans péché, pourquoi les baptiser? Pourquoi dans l'Église ne dit-on pas aux fidèles qui les apportent : Pas ces innocents! On ne le leur a jamais dit, on ne le dira jamais. Et Augustin adjure ses auditeurs de ne laisser qui que ce soit leur chuchoter une doctrine différente, allusion à la propagande insinuante et cauteleuse des adversaires du péché originel.

Il revient au même thème dans un sermon sûrement prêché à Carthage. Si, dit-il, le baptême n'est pas pour les enfants le salut, si pour certains baptisés le Christ n'est pas Jésus, c'est-à-dire Sauveur; « je ne sais si votre foi peut être reconnue conforme à la saine règle de foi [3]. Simple précaution oratoire, car Augustin sait que l'erreur qu'il combat est contraire à la foi de l'Église. Et il n'a aucune hésitation sur cet article : la *massa* tout entière du genre humain a été atteinte en Adam par le poison, dont elle est guérie par le sacrement de baptême : dans

1. *Sermo* CLXXVI, 2. Rapprochez *De Genesi ad litt.* X, 19 et 39.
2. L'usage de baptiser les petits enfants est attesté par saint Irénée (*Adv. haer.* II, 22, 4), par Tertullien (*De baptismo*, 18), par Origène (*In Levit. hom.* VIII, 3), par saint Cyprien (*Epistul.* LIX, 3-5).
3. *Sermo* CLXXIV, 7 : « ... nescio utrum fides vestra in regula sana possit agnosci ».

l'enfant qui vient de naître, reconnaissons les traits d'Adam, la chair d'Adam. Pourquoi les novateurs essaient-ils de rompre sur ce point l'antique règle de foi [1] ?

Carthage, où la société chrétienne semble avoir été par sa culture « libérale » plus accessible à la nouvelle hérésie [2], va donner à Augustin l'occasion de s'engager plus à fond dans la controverse [3].

Le comte Marcellinus, le même qui a présidé la conférence de 411, est un chrétien que la controverse pélagienne préoccupe : il en a écrit à l'évêque d'Hippone, sollicitant de lui qu'il l'éclaire sur quelques questions précises qu'il lui soumet. A en juger par la réponse d'Augustin, Marcellinus a demandé des éclaircissements sur la réprobation par le concile de Carthage des thèses de Caelestius : Augustin est ainsi amené à donner une exposition didactique de la pensée du concile auquel il n'a pas pris part. Il le fait par le traité qui a pour titre *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum.*

Premièrement, la mort est pour l'homme une suite du péché d'Adam, selon ce qui se lit dans l'épître aux Romains : l'affirmation de saint Paul, qui est d'une évidence parfaite, est le fondement de la doctrine que nous professons : il faut pervertir l'Écriture arbitrairement pour lui faire dire autre chose. — Les enfants qui meurent sans avoir reçu le baptême meurent condamnés d'une condamnation qui,

1. *Ibid.* 9 : « Quare contradicis, quare novis disputationibus antiquam fidei regulam frangere conaris? »

2. *Sermo* XXVI, 8 : « Haec vobis contra novellam haeresim quae tentat assurgere, saepe disputare cogimur. » (Rapprochez *De peccat. meritis*, III, 12). Ce sermon XXVI est prononcé le lendemain du *Sermo* CLVI (à Carthage, *in basilica Gratiani*).

3. *Epistul.* CLXXIX, 2 : « Quidam ex discipulis eius (Pelagii) adulescentes honestissime nati et institutis liberalibus eruditi... »

en étant la plus légère de toutes, n'en est pas moins une condamnation, parce qu'ils meurent en dehors de la justice et de la vie du second Adam : ils sont condamnés pour la faute qu'ils ont héritée d'Adam [1]. Voilà pourquoi, à peine nés, les enfants sont présentés au baptême. — On objectera que baptiser des petits enfants est une pieuse pratique injustifiée en principe : le baptême est une vocation à la pénitence, est-ce que ces petits ont matière à pénitence? Augustin répond : Le baptême est aussi bien une profession de foi, est-ce que ces petits sont capables de croire? Incapables de croire, allez-vous dire que ces enfants sont des incrédules? Ou allez-vous supposer qu'ils sont à ranger entre les croyants et les incrédules? L'Église les considère comme des fidèles. En réalité, le baptême est la condition du salut, or de quoi les petits enfants sont-ils rédimés sinon de la servitude du péché d'origine? — Soumettons-nous donc à l'autorité de la sainte Écriture, qui ne peut ni se tromper ni tromper, et que nous devons préférer à tous les génies humains [2]. Soumettons-nous à l'autorité de la tradition qui veut que les petits enfants soient baptisés, tradition de l'Église universelle, tradition qui étant telle remonte sans aucun doute au Seigneur et aux apôtres [3].

De possibilité absolue, l'homme pourrait ne pas

1. Sur le sort des enfants morts sans baptême, et sur la doctrine trop dure d'Augustin, voyez PORTALIÉ, p. 2397-2398. Augustin a de plus à son compte l'erreur que les enfants porteraient les iniquités de leurs parents. *Ibid.*

2. *De pecc. mer.* I, 33.

3. *Ibid.* 34 : « Unde nisi ex antiqua (ut existimo) et apostolica traditione...? » *Ibid.* 39 : « Auctoritatem universae Ecclesiae, procul dubio per Dominum et apostolos traditam... » Cf. *De Genesi ad litt.* X, 39 : Consuetudo matris Ecclesiae in baptizandis parvulis nequaquam spernenda est, neque ullo modo superflua deputanda, nec omnino credenda nisi apostolica esset traditio. »

pécher, et le nier serait faire tort soit à la liberté de l'homme, soit à la grâce de Dieu : les textes scripturaires abondent qui ne permettent pas d'en douter. En fait cependant tout homme est pécheur, c'est l'Écriture encore qui le dit, et j'en crois l'Écriture [1]. L'homme, misérable de la déchéance d'Adam, est libéré seulement par la grâce de Dieu en Jésus Christ.

L'évêque d'Hippone pour connaître la pensée des novateurs qu'il réfute, semble n'avoir eu jusqu'ici que des notes qu'on a mises sous ses yeux. Les deux premiers livres du *De peccatorum meritis* achevés, Augustin a pour la première fois communication des *Expositiones* de Pélagesur saint Paul [1] : il se décide aussitôt à donner à son traité un troisième livre, par lequel il achèvera d'armer les défenseurs de la foi traditionnelle contre ceux qui la trahissent.

Dans ses *Expositiones*, Pélage a présenté les objections contre le péché originel comme n'étant pas de lui, il ne les a pas combattues pour autant : il a senti, assure Augustin, que la négation du péché originel était une nouveauté qui heurtait le sentiment antique de l'Eglise, « *antiquam Ecclesiae insitam opinionem* » (III, 6). En effet, l'usage de baptiser les petits enfants est une pratique de l'Église universelle. Et cette pratique a pour elle l'Écriture, les claires affirmations de l'Écriture. Or en un sujet qui dépasse l'intelligence la plus pénétrante, il faut se soumettre à l'autorité divine (III, 3).

1. *De pecc. merit.* II, 8 : « Magis enim credo Scripturae dicenti... » *Ibid.* 21 : « ... sicut Scripturarum, quae supra commemoravi, testiomnia tanta declarant. » *Ibid.* 58 : « Non enim parum paginarum divinarum auctoritati veritatique cesserunt, qui... »

Il faut dans l'Écriture s'attacher aux textes clairs pour entendre d'après eux les textes obscurs : « *Inhaerendum esse iis quae in Scripturis sunt apertissima, ut ex his revelentur obscura* » (III, 7). Quoi de plus clair en tant de témoignages des divins oracles que ceci : les petits enfants sont incorporés par le baptême à l'Église, c'est-à-dire au corps du Christ, mais s'ils ne reçoivent pas le baptême, ils sont damnés, et comme ils ne sont point damnés pour des péchés personnels, reste qu'ils le soient pour un péché de nature. Augustin rappelle brièvement les textes, non plus de l'épître aux Romains, mais de l'Évangile, qui appuient son affirmation et qui éclairent les textes de saint Paul : à ses yeux, les textes évangéliques cités sont éclatants de la lumière divine, certains de l'autorité divine, et ils proclament la vérité sans ombre d'ambiguïté [1]. Ils n'ont pas d'autre sens que celui que toute l'Église leur a de toute antiquité donné en administrant le baptême aux petits enfants (III, 9).

Pour la première fois, Augustin cherche aussi à établir que cette doctrine de l'Église a des témoins dans la littérature de l'Église. Il cite un texte de saint Cyprien [2] : on voit là, dit Augustin en le commentant, que l'article du péché originel est professé par l'Église tel qu'il a été cru et compris dès le commencement (III, 10). Le texte de Cyprien est catégorique, en effet, sur le « *contagium mortis* » que l'enfant tire de sa naissance selon Adam. Augustin fait valoir que l'affirmation de Cyprien est le

1. *Ibid.* III, 8. Les textes mis en ligne par Augustin sont *Mat.* I, 21; IX, 12; *Ioa.* III, 5; VI, 54.

2. Le texte est pris à l'*Epistul.* LXIV, lettre du concile de Carthage de 253. Sur l'authenticité et la portée de ce texte, E. W. Benson, *Cyprian* (1897), p. 297.

considérant d'une réponse donnée par le concile de Carthage d'alors, preuve que cette affirmation était indiscutée. Quelle effronterie n'est pas celle des novateurs d'aujourd'hui, qui voudraient nous présenter comme incertain ce que nos ancêtres tenaient pour si assuré! — L'érudition d'Augustin ne lui suggère pas d'autre témoignage que celui de Cyprien. Cependant, il sait que saint Jérôme a parlé naguère de « ceux qui sont tenus pour responsables du péché d'Adam prévaricateur ». Jérôme, qui est un savant homme, n'aurait pas de peine, si nous pouvions l'interroger, à nous citer nombre de commentateurs des divines Écritures et d'écrivains chrétiens, tant grecs que latins, dont le sentiment serait conforme et qui n'ont pas connu d'autre tradition depuis qu'existe l'Église du Christ (III, 12). Moi-même, ajoute Augustin, bien que j'aie incomparablement moins lu que n'a fait Jérôme, je n'ai pas souvenir d'avoir rencontré, soit dans l'Église catholique, soit chez les hérétiques ou les schismatiques, personne qui soutînt que le péché originel n'existât point (III, 12). Pas même Jovinien ne l'a soutenu, Jovinien que Jérôme a combattu en rappelant à cette occasion que tous les hommes sont pécheurs, et même l'enfant à son premier jour (III, 13)[1]. — Augustin s'empresse d'ajouter que les témoignages des écrivains catholiques sur lesquels il s'appuie ne sont pas égalés par lui à l'autorité du canon des Écritures, ils représentent simplement la perpétuité de la foi de l'Église[2].

1. Le texte est pris à *Adv. Iovinian.* II, 2, de saint Jérome qui date de 392.

2. *Ibid.* 14 : « Haec non ideo commemoravi, quod disputatorum quorumlibet sententiis tamquam canonica auctoritate nitamur; sed ut appareat, ab initio usque ad praesens tempus quo ista novitas

La vérité révélée est dans l'Écriture; la clé de l'Écriture est la règle de foi de l'Église : les commentateurs catholiques de l'Écriture sont des témoins de cette règle de foi. Voici apparaître l'argument de « l'autorité des saints Pères ».

*
* *

L'année suivante, 413, l'évêque Aurelius presse Augustin, qui est de passage à Carthage, de prêcher encore contre les novateurs. C'est l'occasion du *Sermo* CCXCIII, prêché le 24 juin, et d'un autre sermon prêché le 27 dans la *Basilica Maiorum*.

Nous sommes inquiets, dit Augustin dans ce second sermon, non de notre sentiment qui est depuis longtemps établi dans l'Église catholique avec une souveraine autorité, mais de ces discussions de quelques-uns, discussions qui menacent de croître et de troubler l'esprit de beaucoup de gens[1]. Que les petits enfants soient damnés pour un péché qu'ils n'ont pas commis, voilà, dit-on, qui déconcerte : on nous accorde qu'il faut baptiser les petits enfants, on nous accorde que le baptême leur ouvre le royaume des cieux, on se refuse à croire que le

orta est, hoc de originali peccato apud Ecclesiae fidem tanta constantia custoditum, ut ab eis qui dominica tractarent eloquia magis certissimum proferretur ad alia falsa refutanda, quam id tamquam falsum refutari ab aliquo tentaretur. Ceterum in sanctis canonicis libris viget huius sententiae clarissima et plenissima auctoritas. » — Dans le *De spiritu et littera*, qui est adressé aussi au comte Marcellinus, Augustin donne un supplément au livre second du *De peccatorum meritis*. La lettre est le précepte sans la grâce, l'esprit signifie la grâce ajoutée au précepte, la grâce est nécessaire pour l'observation des préceptes. Que les ennemis de la grâce ne disent pas que ce sentiment est d'Augustin, car c'est proprement la doctrine de saint Paul.

1. *Sermo* CCXCIV, 1.

baptême efface en eux un péché hérité d'Adam. Discutons donc, pour les esprits que cette question a troublés et qui auraient dû se laisser conduire par le gouvernail de l'autorité : « *Permoti sunt profunditate quaestionis, sed regi debuerunt gubernaculo auctoritatis* »[1]. Ils se complaisent dans leur raison humaine raisonnante à l'encontre de l'évidence de l'autorité divine[2]. Augustin relève avec insistance, non sans raillerie, le caractère ratiocinant de l'erreur qu'il combat. Il l'oblige à reconnaître qu'en dernière analyse elle n'a d'autre raison à donner de la foi sinon l'autorité du Christ : à quoi bon alors tant raisonner[3] ?

Textes en main, Augustin montrera que le péché d'Adam est transmis à toute l'humanité, l'homme n'y est soustrait que par la foi, les petits enfants deviennent par leur baptême des fidèles, et donc échappent ainsi à la damnation, et de conclure fortement :

Proinde nemo nos fallat, Scriptura evidens est, auctoritas fundatissima est, fides catholicissima est : omnis generatus damnatur, nemo liberatur nisi regeneratus[4].

1. *Ibid.* 2.

2. *Ibid.* 5 : « Quoniam vos aliquando contra evidentissimam auctoritatem ratiocinatio humana delectat, proferte ipsam regulam rationis vestrae... » *Ibid.* 6 : « Responde, si potes, sed rationem affer, hac enim te gloriari delectat. » *Ibid.* 7 : « Adversus sagittas ratiocinationum tuarum muratus assisto. Sed tu, bellator, hoc est fortis ratiocinator, huic responde... »

3. *Ibid.* 7 : « Tandem venisti : non ergo quia tu ratiocinaris, sed quia Dominus dixit. Laudo plane hoc, sanum est. Sicut homo non invenisti rationem, fugis ad auctoritatem : approbo, prorsus approbo, bene facis. Non invenis quid respondeas, ad auctoritatem fuge : non ibi te persequor, non inde expello, immo fugientem recipio et amplector. » Voyez encore *ibid.* 8 : « Cedant paulisper coniecturae rationis humanae, assumantur arma divina. »

4. *Ibid.* 16.

Et encore :

Hoc habet auctoritas matris Ecclesiae, hoc fundatus veritatis obtinet canon : contra hoc robur, contra hunc inexpugnabilem murum quisquis arietat, ipse confringitur [1].

Cette doctrine est aussi bien celle de saint Cyprien, l'antique évêque de ce siège de Carthage : écoutez ce qu'il enseignait ou plutôt ce qu'il témoignait que l'Église avait toujours enseigné. Augustin cite à ses auditeurs le texte de Cyprien qu'il a cité à Marcellinus : Je vous lis saint Cyprien, leur dit-il, afin que vous voyez quel est le sens canonique, le sens catholique, des paroles de l'Écriture que je viens de commenter [2].

Il achève son sermon en priant les adversaires qu'il combat de ne point le traiter d'hérétique, qualificatif qu'il s'abstient quant à lui de leur donner : l'Église veut les tolérer encore, en effet, pour les guérir, pour les instruire. Ils vont trop loin, il faut une bien grande patience à l'Église pour les tolérer : qu'ils n'abusent pas de la patience de l'Église. On peut tolérer un *disputator* qui se trompe sur des questions qui n'ont pas été encore éclaircies par la pleine autorité de l'Église, « *nondum plena Ecclesiae auctoritate firmatis* » ; mais s'il va plus loin, s'il entreprend d'ébranler le fondement même de l'Église, « *ut etiam fundamentum ipsum Ecclesiae quatere moliatur* », il faut l'arrêter. La patience que nous témoignons aux novateurs est, j'espère,

1. *Ibid.* 17.
2. *Ibid.* 19 : « Ad hoc ergo lego sanctum Cyprianum, ut videatis quomodo sit intellectus canonicus et catholicus sensus in his verbis quae paulo ante tractavi. » Le texte cité de Cyprien est le texte pris à la lettre ci-dessus citée déjà.

jusqu'ici irrépréhensible : craignons qu'elle ne devienne une négligence coupable [1].

Ce langage longanime va bientôt n'être plus de mise. Augustin croit à la vertu de la controverse dans une affaire où la vérité est certaine, la vérité qu'énonce l'Écriture et que confirme la foi catholique. La controverse suffira-t-elle à venir à bout des novateurs ? Partout où ils ne sont pas réfutés ils forment secte, écrit Augustin en 414, et ils se multiplient tant que nous ne savons où cela ira [2]. Il ne s'agit plus de Carthage, où leur propagande est enrayée par l'attitude du concile de 411 : il s'agit de bien d'autres régions que l'Afrique, et par exemple de la Sicile, comme en a été informé Augustin par un chrétien de Syracuse, Hilarius [3]. Le ton de la réponse d'Augustin à Hilarius témoigne que la crise s'aggrave : l'évêque déclare que l'assertion est à anathématiser qui prétend que le libre arbitre sans la grâce suffit à l'homme pour accomplir les préceptes : « ... *omnino anathematizandum est et omnibus exsecrationibus detestandum* » [4]. Ce vigoureux réquisitoire d'Augustin était fait pour sonner l'alarme au loin [5].

Pélage ayant publié (au cours de 414) un *De natura*, Augustin riposte aussitôt (début de 415)

1. *Ibid.* 20.

2. *Epistul.* CLVII, 22.

3. *Inter.* AUG. *Epistul.* CLVI. LOOFS, p. 761, place en Sicile entre 413 et 418 la composition des six opuscules pélagiens retrouvés par CASPARI, *Briefe, Abhandlungen und Predigten* (1890), p. 1-167. Dom Morin, dans la *Revue benedictine*, 1898, p. 481-493, attribue ces opuscules à l'évêque breton Fastidius.

4. *Epistul.* CLVII, 2.

5. Augustin complétera sa lettre à Hilarius par le traité *De perfectione iustitiae hominis*, en 415, où il réfute des *definitiones, ut dicitur, Caelestii*, qui lui ont été communiquées de Sicile : « ... hoc attulerunt de Sicilia, ubi Caelestius non esse perhibetur, sed multi talia garrientes. » *De perf.* 1.

par son livre *De natura et gratia*. Si la nature humaine n'est pas corrompue par le péché d'Adam, si l'humanité n'est pas condamnée en bloc, si l'homme peut être juste sans la grâce, alors la croix du Christ ne nous est plus rien : or c'est là le fond du livre qu'Augustin entreprend de réfuter, et dont l'auteur, qu'il ne nomme pas, n'a pu l'écrire qu'avec une parfaite inconscience du sujet qu'il traitait. Augustin cite copieusement le *De natura* de Pélage, et pied à pied il le réfute en lui opposant saint Paul, en perçant les équivoques derrière lesquelles Pélage se dérobe. Pélage substitue son sens propre aux affirmations les plus évidentes des Écritures de Dieu. O mon frère, lui représente Augustin, souviens-toi donc que tu es chrétien : un chrétien en ces matières commence par croire, et ne cherche qu'ensuite l'intelligence de ce qu'il croit. Discuter n'est pas nécessaire, ni nuisible non plus, discuter même est utile, à condition que l'acte de foi précède l'exercice de la raison. Croyons sur la foi des Écritures divines que la nature humaine est corrompue ; cherchons ensuite comment cela a pu se produire, « *quomodo id fieri potuerit inquiramus* ». N'imitons pas Pélage faisant assaut de raisons et de vraisemblances contre la vérité certaine que lui propose l'Écriture [1].

On est au début de 415 : voilà trois ans et tant que la controverse est menée par l'évêque d'Hippone

1. On aurait tort de conclure de là que Pélage néglige de se fonder sur l'Écriture. Au concile de Diospolis il s'en défendra énergiquement. Voyez Aug. *De gestis Pelagii*, 13. Pélage recourt aussi bien aux textes des auteurs ecclésiastiques, Aug. *De nat. et grat.* 71 : « (Testimonia) de quibusdam catholicorum tractatorum opusculis posuit, volens occurrere iis qui eum solum dicerent ista defendere. » Pélage a cité Lactance, saint Hilaire, saint Ambroise, saint Jérôme, saint Jean (Chrysostome), Augustin enfin (*De libero arbitrio*), et entre temps le pythagoricien Sextus qu'il confond avec le pape Xystus I^er^.

presque seul. Pélage est à Jérusalem, couvert par la confiance imprudente que lui accorde l'évêque de Jérusalem, Jean, et à l'abri de laquelle il défie les instances émues d'Augustin. Il se flatte d'avoir pour lui nombre d'évêques, des saints [1]. Le moment est venu où l'autorité, non plus celle de l'Écriture ou de la Tradition, mais l'autorité vivante doit intervenir, si l'on veut que soit préservée sans équivoque la pureté de la foi [2].

1. *De gestis Pelag.* 50 et 53
2. *De gratia et libero arbitrio*, 6 : « Contra quam haeresim cum fuisset diutius disputatum, etiam ad concilia episcopalia novissima necessitate perventum est. »

## II

L'évêque de Jérusalem va être mis en demeure de se prononcer, par saint Jérôme d'abord qui, avec éclat dans sa lettre à Ctésiphon, un pélagien de Rome, somme Pélage de jeter le masque. Il faut, écrit Jérôme, que toutes les Églises sachent quelles sont ces doctrines que l'on propage clandestinement [1]. Jérôme parle haut, sa lettre ressemble à une interpellation à l'évêque de Jérusalem.

Un prêtre espagnol, ami et envoyé d'Augustin, Orose, est à cette date à Bethléem : l'évêque Jean le mande à une assemblée de son clergé [2], qui se tient à la fin de juillet 415, et s'enquiert auprès de lui de ce qui a été prononcé par le concile de Carthage de 411 sur les doctrines de Pélage et de Caelestius, concile qu'apparemment on ne connaît à Jérusalem que par ouï-dire [2].

Orose répond que, à Carthage, une assemblée d'évêques a convaincu d'erreur Caelestius, lequel a

1. Hieronym. *Epistul.* cxxxiii, 11.

2. Cette assemblée qualifiée de *conventus* par Orose, n'est pas un synode provincial : les *presbyteri* de Jérusalem y siègent sous la présidence de l'évêque Jean. Tillemont traduit *conventus* par conférence, qui est insuffisant, puisque l'assemblée aboutit à prononcer en faveur de Pélage un non lieu. Nous savons qu'il ne fut pas dressé de procès-verbal de la séance. On peut donc voir dans le *conventus* une séance préparatoire à un jugement auquel on ne procéda pas.

aussitôt quitté l'Afrique. Quant à Pélage, Augustin a réfuté son *De natura* et écrit contre ses erreurs une lettre, la lettre au sicilien Hilarius, qu'Orose a entre les mains. On l'invite à en donner lecture. Orose ne dit pas que Caelestius ait été condamné à Carthage; il dit seulement qu'il a avoué les doctrines qu'on lui reprochait et qu'il a été « détesté par l'Église ». Pour lui, la pièce capitale contre les novateurs est la lettre d'Augustin à Hilarius [1].

Quand Orose en a achevé la lecture, l'évêque Jean fait entrer Pélage, à qui l'assemblée demande s'il reconnaît professer les articles qu'Augustin dénonce. Pélage répond brutalement : « *Et quis est mihi Augustinus ?* » Cette exclamation, dont on ne voit pas pourquoi M. Loofs doute qu'elle soit historique [2], est bien dans le caractère de Pélage, et elle est mieux encore de situation : Pélage veut dire qu'Augustin n'est pas son juge à Jérusalem et qu'il n'est présentement comptable de sa doctrine qu'à l'évêque Jean. Ce dernier l'entend bien ainsi, car il coupe court aux protestations que la riposte de Pélage vient de soulever, en disant : « *Augustinus ego sum* ». Il n'accepte pas qu'Orose invoque contre Pélage l'autorité de l'évêque d'Hippone, l'autorité de saint Jérôme, il est de droit juge de l'affaire : que les adversaires de Pélage déposent une accusation en forme.

Orose prétend avoir protesté à ce moment que, l'hérétique étant latin, l'hérésie devait être jugée par des juges latins. On peut contester sur ce point le récit d'Orose. Augustin ne sait rien de ce renvoi de la cause à l'évêque de Rome, renvoi qu'Orose

1. Oros. *Liber apologeticus*, 3-6.
2. Loofs, p. 763.

prétend avoir requis et auquel il assure que l'évêque de Jérusalem a consenti, ce qui est de toute invraisemblance. Au contraire, Augustin sait que l'affaire a été terminée séance tenante, Pélage ayant, sur les instances de l'évêque, accepté de dire que l'homme ne peut progresser dans toutes les vertus sans le secours de Dieu, et anathématisé quiconque ne le dirait pas [1]. En acceptant que Pélage fût mis hors de cause grâce à une déclaration dont l'insuffisance et l'équivoque crèvent les yeux, Jean de Jérusalem témoignait de son incapacité à juger. Mais cet anathématisme, qui est la conclusion vraie de l'assemblée de Jérusalem exclut l'hypothèse d'un renvoi à Rome.

La cause était si peu portée à Rome que, moins de six mois plus tard, les adversaires de Pélage en saisirent l'évêque de Césarée, Euloge, excipant évidemment de sa qualité de métropolitain de la province de Palestine. Orose s'est effacé, les accusateurs sont deux évêques de Gaule réfugiés en Palestine (Lazare, évêque d'Aix, et Héros, évêque d'Arles) : ils déposent entre les mains d'Euloge une accusation en règle (*libellus*) contre Pélage [2]. Le concile qui va connaître de l'accusation articulée contre Pélage se réunit au mois de décembre 415 à Diospolis et compte quatorze évêques présents [3]. Lecture donnée du *libellus* d'accusation, Pélage est invité à se jus-

1. Aug. *De gestis Pelagii*, 37.

2. *Ibid.* 2 et 9. Le *libellus* était un recueil de textes extraits de Caelestius comme autant de propositions hérétiques (*ibid.* 29 et 30).

3. Aug. *Contra Iulianum*, I. 19, donne leurs noms, le premier est Euloge le métropolitain, le second Jean de Jérusalem. Sur les autres, Tillemont, t. XIII, p. 682. Dans ces quatorze évêques ne sont pas comptés Héros et Lazare, lesquels n'assistent pas au concile, « quoniam ad diem synodi non potuerunt occurrere », rapporte Augustin, *Retract.* II, XLVII. Cf. *De gestis Pelag.* 2.

tifier point par point sur les propositions qui lui sont reprochées. Après chacune des explications de l'accusé, les juges opinent sur le point de savoir si la doctrine qu'il avoue est ou n'est pas étrangère à la doctrine ecclésiastique.

On arrive chemin faisant à la thèse capitale : « *Posse hominem si velit esse sine peccato* ». Pélage se justifie en disant que Dieu a donné à l'homme cette possibilité ; en fait, on ne trouve pas d'hommes dont la vie entière, de l'enfance à la vieillesse, soit sans péché ; mais, une fois converti, tout homme peut, par sa propre énergie et par la grâce de Dieu, vivre sans péché. Pélage assure que telle était sa pensée stricte, et qu'il répudiait tout ce qu'on avait pu lui prêter d'autre. Le concile lui demande s'il est prêt à anathématiser les gens qui professent ce qu'il déclare répudier. Pélage répond qu'il les anathématise comme des sots, non comme des hérétiques, la doctrine qu'ils contredisent n'étant pas de foi ecclésiastique[1].

On présente alors à Pélage les propositions que le concile de Carthage de 411 a demandé à Caelestius de désavouer. Pélage déclare qu'il n'a pas à s'expliquer sur une doctrine qui n'est pas de lui, mais qu'il est prêt à anathématiser ceux qu'ils l'ont soutenue ou la soutiennent encore[2].

On le serre de plus près : on extrait de Caelestius

1. *De gestis*, 16 : « Pelagius respondit : Anathematizo quasi stultos, non quasi haereticos, siquidem non est dogma. » Ces trois derniers mots veulent dire que l'assertion incriminée n'est pas rigoureusement une proposition, *dogma*, qu'on oppose à un article de foi. Augustin l'entendra ainsi quand il écrira : « Utrum autem ex aliquo dogmate ista sint dicta, an vero non fixa placitaque sententia, sed facile emendabili vanitate,... discutiendum in praesentia non putarunt. » *Ibid.* 18. On voit là que *dogma* = *fixa placitaque sententia*. Le mot *dogma* en est encore à son sens littéraire antique.

2. *De gestis*, 23 et 24.

de nouvelles propositions, à savoir : 1° que la grâce de Dieu n'est pas autre chose que le libre arbitre, et que l'aide de Dieu est la connaissance de la doctrine révélée; 2° que Dieu nous donne sa grâce selon nos mérites; 3° que la primauté de la volonté subsiste devant la grâce, sans quoi il faudrait dire que la grâce de Dieu est vaincue quand nous péchons et que donc la faute en est à Dieu. Pélage répond qu'il ignore si ces propositions sont de Caelestius, comme on le dit; quant à lui, jamais il ne les a soutenues, et il anathématise qui les soutient[1]. Le concile se déclare édifié.

En somme, le concile de Diospolis se montre sur la doctrine d'accord avec le concile de Carthage et aussi bien avec le *libellus* de Héros et de Lazare. Les extraits qu'Augustin mettra sous nos yeux des *Gesta* de Diospolis permettent de constater que le *libellus* était un relevé exact et complet des propositions que l'on pouvait dès lors qualifier de « pélagiennes ». Le concile, en demandant à Pélage de les anathématiser comme « contraires à la foi catholique », témoigne que la doctrine de la chute et de la grâce n'est pas pour lui si nouvelle qu'on a voulu dire. Le concile circonscrit le « Pélagianisme » si exactement, que Pélage est mis en demeure d'être anathématisé avec le « Pélagianisme », ou d'anathématiser lui-même sa propre pensée, et c'est à ce désaveu qu'il consent, provisoirement du moins[2]. Augustin a vu juste, quand il a écrit que Pélage s'est exécuté par couardise : « *Quod sentiebat damnavit coram hominibus, damnari metuens ab hominibus* »[3].

1. *Ibid.* 30.
2. *Ibid.* 43.
3. *Contra Iulianum*, I, 19. Augustin à maintes reprises a tiré parti

L'équivoque qui se forma aussitôt sur le concile de Diospolis a tenu, premièrement, à ce que les accusateurs de Pélage durent être très désappointés qu'il eût échappé à l'excommunication [1]. Puis, dès le lendemain du concile, Pélage eut le front de prétendre que tous les anathématismes consentis par lui au concile ne faisaient pas que le concile n'eût approuvé la seule thèse qui était sienne et qui lui tînt à cœur, à savoir que l'homme peut vivre sans péché, s'il le veut. Il écrivit cela dans une lettre adressée à un prêtre de ses amis qui l'avait conjuré, de bonne foi, de n'être pas cause que personne à son occasion se séparât du corps de l'Église [2]. Pélage l'assura que le concile avait approuvé qu'il dît que l'homme peut être sans péché et observer « facilement », s'il le veut, les commandements de Dieu. L'effronterie est incontestable, puisque la proposition que l'homme, s'il le veut, peut vivre sans péché, est une de celles que le concile a fait anathématiser par Pélage, et puisque dans ses explications devant le concile Pélage a confessé que l'homme (une fois converti) peut vivre sans péché par son énergie et par la grâce de Dieu, « *proprio labore et gratia Dei* ». Pélage supprimait maintenant ces précisions, il substituait l'adverbe « facilement » à l'expression « *proprio labore et gratia Dei* », et il osait dire que le concile l'avait approuvé, « *definitio nostra com-*

de ce désaveu que Pélage s'est donné. C'est pour A. la preuve de l'insincérité de Pélage, et la manifestation de la doctrine des évêques du concile de Diospolis.

1. Par là s'explique la sévérité de saint Jérôme contre le concile de Diospolis. Augustin, au contraire, après quelques mois où il ne sut que penser, a toujours jugé favorablement de ce concile, peut-on dire avec Tillemont (t. XIII, p. 685).

2. Aug. *De gestis Pel.* 54.

*probata est* »[1]. Pélage prit toutes les mesures pour que sa lettre devançât dans le public la diffusion des *Gesta* authentiques du concile, et qu'elle établît solidement l'opinion que le concile avait été pour lui[2].

L'hérétique retors qu'est Pélage et avec lui l'hérésie pélagienne se dégagent des poursuites de l'autorité : un concile d'Afrique (celui de 411) et un concile de Palestine (celui de Diospolis) se sont prononcés — sans se concerter, sans avoir d'ailleurs à se concerter[3], — et il n'y a rien de fait de définitif. Assistons-nous à une faillite de l'autorité dans l'Église? Augustin a très bien vu qu'il y va de cela, de tout cela[4].

*
* *

Le concile de Carthage, qui se tient dans le courant de l'été de 416, va délibérer des erreurs de Caelestius et de Pélage. Il ressort de la synodale,

1. *Ibid.*

2. *Ibid.* 55. Les *Gesta* authentiques du concile tardèrent à se répandre. Dans l'été 416, au moment où se réunit le concile de Carthage et celui de Milève, les *Gesta* ne sont pas encore parvenus aux mains de saint Augustin. *Epistul.* CLXXXVI, 2. Pélage avait tant d'intérêt à falsifier les actes du concile de Diospolis qu'il en publia et répandit lui-même un abrégé (*breviatio*). Augustin en eut un exemplaire : « ... chartula defensionis suae, quam mihi per quemdam carum nostrum Hipponensem civem, orientalem autem diaconum, misit » (*De gestis*, 57). Or cette *breviatio* a été collationnée par Augustin avec les *Gesta* authentiques (*ibid.* 57-58), on y verra des exemples du procédé de Pélage supprimant les déclarations qu'il estime lui être fâcheuses.

3. REUTER, p. 163. En 416, Augustin adressera une lettre à l'évêque Jean de Jérusalem (*Epistul.* CLXXIX), à titre purement privé. On y constate qu'Augustin n'en a point reçu de Jean : « Tuae sanctitatis scripta non merui » (*ibid.* 1). Les relations de l'Afrique et de Jérusalem ne sont jamais qu'occasionnelles. Augustin demande à Jean de J. de lui adresser les actes authentiques de Diospolis (*ibid.* 7), qu'on n'a pas en Afrique.

4. *Epistul.* CLXXXVI, 2 : « Nullo modo iam qualicumque episcopali auctoritate deesse Ecclesiae debueramus. »

rédigée au nom des soixante-neuf et quelques évêques présents[1], que l'instance est due à une lettre des deux évêques Héros et Lazare apportée par Orose, dénonçant Caelestius et Pélage comme les auteurs d'une erreur néfaste, et invitant le concile à anathématiser cette erreur. Les soixante-neuf évêques ordonnent que soient lus les actes du concile de Carthage de 411. Ils se persuadent qu'alors l'erreur a été exécutée en principe[2]. Que faut-il de plus? Que les auteurs de cette erreur l'anathématisent sans faux fuyants, faute de quoi, qu'ils soient anathématisés. Il le faut pour obtenir la guérison, sinon de Caelestius et de Pélage, du moins des fidèles qu'ils ont trompés ou qu'ils pourraient tromper encore, le concile résume sa pensée dans l'anathématisme suivant :

Quicumque dogmatizat et affirmat humanam sibi ad vitanda peccata et Dei mandata facienda sufficere posse naturam, et eo modo gratiae Dei quae sanctorum evidentius orationibus declaratur adversarius invenitur; — et quicumque negat parvulos per baptismum Christi a perditione liberari et salutem percipere sempiternam; — anathema sit[3].

Carthage n'a pas à anathématiser Pélage, qui est absent, mais Carthage peut conciliairement se prononcer sur un point de doctrine[4], et reprendre pour

1. *Inter* Aug. *Epistul.* clxxv.

2. *Ibid.* 1 : « Quo recitato, sicut ex subditis advertere poterit Sanctitas tua... » On peut inférer de là qu'une copie au moins partielle du concile de 411 est annexée à la synodale et expédiée à Rome. De même pour la lettre de Héros et Lazare.

3. *Ibid.* 6. Remarquez *dogmatizare*, au sens ci-dessus relevé (p. 378) de *dogma*.

4. Rapprochez *De gest. Pelag.* 66 : « Impia quippe dogmata huiuscemodi hominum a quibuslibet catholicis, etiam qui ab illis terris longe absunt, redarguenda sunt ».

lui donner corps la pensée de son concile de 411, en formulant l'anathématisme qu'on vient de lire. Les évêques assemblés à Carthage ne font jusqu'ici rien qu'ils n'aient fait en 411, et qu'ils n'aient fait en 411 avec une parfaite netteté, assurent-ils. Ils savent toutefois que l'anathématisme qu'ils viennent de formuler n'aura d'effet utile, sinon en Afrique, du moins dans la catholicité, que s'il est adopté par la catholicité : pour atteindre ce résultat, le concile de Carthage n'a qu'une voie à suivre, s'adresser à Rome. M. Loofs assure que cette démarche dut être pénible à la conscience de ces évêques africains [1] : pas un mot de leur lettre ne le suggère [2].

La lettre est adressée par le concile *Domino beatissimo et honorandissimo sancto fratri Innocentio,* le pape Innocent Ier. Elle lui expose ce que le concile a fait au sujet de l'erreur de Caelestius et de Pélage, afin que l'autorité du Siège apostolique s'ajoute à celle des évêques africains [3]. Ensuite, après avoir rappelé les affirmations de la doctrine qu'il tire de l'Écriture, il s'excuse de ne pas s'étendre sur cette preuve crainte de paraître remontrer à

1. Loofs, p. 765. De son côté, Reuter (p. 310) suppose que l'épiscopat africain sollicite une déclaration de « toutes les autres Eglises, principalement (vornehmlich) de l'Eglise romaine ». Pas trace de cela dans la lettre.

2. Ils ne pouvaient pas ignorer, pour ne parler que de faits récents, la procédure suivie en 400 pour Origène et l'Origénisme : l'erreur avait été condamnée à Alexandrie en concile par l'évêque Théophile, puis Théophile avait écrit au pape Anastase, et celui-ci avait prononcé au nom du Siège apostolique : nous avons la lettre par laquelle il notifie cette condamnation à Simplicianus évêque de Milan. *Inter* Hieronym. *Epistul.* xcv. Pareille procédure pour le gallo-romain Vigilantius : « Hic romanae Ecclesiae auctoritate damnatur », écrit Jérôme en 406. *Adv. Vigilant.* 1.

3. *Epistul.* clxxv, 2 : « Hoc itaque gestum, Domine frater, sanctae caritati tuae intimandum duximus, ut statutis nostrae mediocritatis etiam apostolicae sedis adhibeatur auctoritas, pro tuenda salute multorum et quorumdam perversitate etiam corrigenda. » L'expres-

l'évêque de Rome des vérités qu'il enseigne avec une grâce plus grande du haut du Siège apostolique :

Et veremur ne, apud te ista ipsa commemorando quae maiore gratia de sede apostolica praedicas, inconvenienter facere videamur [1].

Qu'on laisse de côté, si l'on veut, la personne de Pélage : son erreur appelle un anathème, et le concile souhaite que cet anathème ait l'autorité du Siège apostolique : « *Impietas* (*Pelagii*)... *etiam auctoritate apostolicae sedis anathemanda est* ». Car la diffusion de l'erreur pélagienne est très étendue, « *multos assertores habet per diversa dispersos* » [2], et une action provinciale, pouvons-nous ajouter, ne suffirait pas à l'atteindre. Que l'évêque de Rome dans ses entrailles pastorales daigne compatir aux inquiétudes des évêques africains [3]. Ils mettent sous ses yeux l'anathématisme qu'ils ont formulé : tout ce qui précède tend à lui demander de le faire sien, les Africains n'y insistent cependant pas autrement, ils se contentent de ne pas douter

sion *mea mediocritas* ou *nostra mediocritas* est de style pour désigner le sujet qui parle. Reuter (p. 340) se persuade que les Africains ne doutent pas de posséder la vérité, et c'est exact, mais Reuter perd de vue qu'ils demandent au Siège apostolique d'ajouter son autorité à la leur, parce que bien évidemment leur autorité ne suffit pas, tandis que celle de Rome suffira au dessein qu'ils ont en vue. Rapprochez *Epistul.* CLXXVIII, 1, lettre postérieure à l'envoi à Rome des lettres du concile de Carthage et du concile de Milève, antérieure à la décision d'Innocent : Augustin écrit à l'évêque Hilarius (de Narbonne) : « Nova quaedam haeresis inimica gratiae Christi contra Ecclesiam Christi conatur exsurgere ; sed nondum evidenter ab Ecclesia separata est ». C'est donc de Rome, concluons-nous, qu'Augustin attend le jugement décisif.

1. *Ibid.* 3.
2. *Ibid.* 4.
3. *Ibid.*

que, quand l'évêque de Rome aura reçu les *Gesta* de Diospolis, il ne se prononce par un jugement qui sera pour tout l'épiscopat d'Afrique une joie. Et ils terminent par une formule de respect et d'affection : « *Ora pro nobis, domine beatissime papa* ».

Le concile de la province de Numidie, qui se réunit peu après à Milève et qui compta soixante et un évêques, résolut de s'associer à la démarche du concile de Carthage auprès de l'évêque de Rome. Nous avons la synodale du concile de Milève [1], rédigée selon toute vraisemblance par l'évêque d'Hippone. Pas un mot du concile de Diospolis : on se borne à rappeler qu'en 411 le concile de Carthage a été saisi du cas de Caelestius; quant à Pélage, sa doctrine est combattue par nombre de contradicteurs, qui ont pu se rendre un compte diligent de son contenu, en première ligne Jérôme [2]. Les pères de Milève ne reproduisent pas l'anathématisme de Carthage : ils comptent sur l'action de l'évêque de Rome pour venir à bout de la « nouvelle et pernicieuse hérésie ». Grande est leur déférence pour le Siège apostolique sur lequel la grâce de Dieu a placé Innocent : l'évêque de Rome est un évêque auprès de qui on ne doit pas se taire des grands intérêts de l'Église [3]. Les évêques de Numidie ne doutent pas

1. *Inter* Aug. *Epistul.* clxxvi : « Domino beatissimo meritoque venerabili et in Christo honorando papae Innocentio. » Suivent les noms, le premier celui du primat de Numidie, le huitième celui de saint Augustin.

2. *Ibid.* 4.

3. *Ibid.* 1 : « Quia te Dominus gratiae suae praecipuo munere in sede apostolica collocavit, talemque nostris temporibus praestitit, ut nobis potius ad culpam neglegentiae valeat si apud tuam venerationem quae pro Ecclesia suggerenda sunt tacuerimus, quam ea tu possis vel fastidiose vel neglegenter accipere, — magnis periculis infirmorum membrorum Christi pastoralem diligentiam quaesumus adhibere digneris. »

que les auteurs des pernicieuses erreurs ne s'inclinent devant l'autorité du pape Innocent qui est une autorité issue de l'autorité des saintes Écritures.

Sed arbitramur, adiuvante misericordia Domini Dei nostri, qui te et regere consulentem et orantem exaudire dignetur, auctoritati sanctitatis tuae, de sanctarum Scripturarum auctoritate depromptae, facilius eos qui tam perversa et perniciosa sentiunt esse cessuros, ut de correctione potius eorum congratulemur quam contristemur interitu [1].

On pouvait craindre que Pélage n'eût à Rome trop d'amis, et que ces amis ne fussent en situation de lui assurer sinon la faveur, au moins le silence du Siège apostolique : c'eût été pour Pélage un succès facile à exploiter au profit de sa doctrine. L'évêque de Carthage et l'évêque d'Hippone jugèrent opportun d'écrire au pape Innocent, à la suite des évêques du concile de Carthage et du concile de Milève, une lettre rédigée sans nul doute par Augustin, et que ses amis et collègues Alypius (de Tagaste), Evodius (d'Uzala), Possidius (de Calama), signèrent avec lui.

Augustin y expose au pape Innocent qu'il a ouï-dire que Pélage compte dans la ville de Rome où il a longtemps résidé quelques personnes qui lui sont favorables, soit qu'elles partagent ses erreurs, soit davantage qu'elles croient que pareilles erreurs ne sont pas de lui, étant donné qu'en Orient où il réside désormais il a été, assure-t-on, absous par un concile, bonne preuve de la pureté de sa foi [2]. Augustin n'a évidemment pas entre les mains les

1. *Ibid.* 5.
2. Aug. *Epistul.* clxxvii, 2.

*Gesta* du concile de Diospolis, car, s'il les avait, il ne prendrait pas la peine qu'il prend d'expliquer que Pélage a dû tromper les évêques, en équivoquant sur la définition de la grâce. Augustin a raison de dire que l'épiscopat palestinien prend le mot grâce au sens reçu dans l'Église. Il s'excuse de justifier par des preuves scripturaires une notion qui est la notion qu'en donne l'apôtre saint Paul, et que le pape Innocent connaît mieux que personne [1]. Il faut que Pélage soit mis en demeure d'anathématiser la fausse notion et de professer sans ambages l'authentique « *apertissime* » [2]. Il faut que le pape Innocent mande Pélage à Rome, l'interroge diligemment sur la notion qu'il professe de la grâce; que l'enquête se fasse par lettres, si Pélage ne peut venir à Rome; la preuve faite que Pélage n'a d'autre doctrine que « la vérité ecclésiastique et apostolique », qu'il soit absous, l'Église n'en aura que de la joie.

Comme il se doute que Pélage résistera, Augustin compte sur l'action paternelle de l'évêque de Rome, sur son autorité aussi. Il dépend de Pélage de mettre un terme au malaise de l'Église. Les auditeurs et les amis de Pélage ne s'arrêteront de parler contre la grâce de Dieu, que quand ils apprendront que le livre de Pélage ou qu'ils attribuent à Pélage (le *De natura*), a été anathématisé et condamné par l'autorité d'évêques catholiques (ceux d'Afrique), surtout de l'évêque de Rome dont l'autorité sans nul doute a pour Pélage plus de poids [3]. La lettre d'Augustin s'achève par une gra-

1. *Ibid.* 8 : « .. quae melius potes meminisse, et intellegere prudentius et illustrius praedicare ».
2. *Ibid.* 7.
3. *Ibi* 15 : « Si enim (auditores et dilectores Pelagii) cognoverint-

cieuse expression de la déférence qu'il professe avec ses collègues à l'égard de l'évêque romain : la crise qu'on traverse n'est pas petite, ils attendent du pape Innocent une réponse qui les console et qui leur prouve que le mince filet de doctrine (qui coule en Afrique) sort de la même source que le large courant qui s'épanche à Rome : « *Non enim rivulum nostrum tuo largo fonti augendo refundimus* »[1].

Ces diverses déclarations de l'épiscopat catholique d'Afrique de 416 sont un hommage bien remarquable au magistère du Siège apostolique. On cite à ce propos la lettre d'Augustin à Classicianus, et je la citerai aussi. Un évêque a-t-il le droit d'excommunier un fidèle qu'il juge coupable, et d'excommunier collectivement du même coup toute sa famille, toute sa maison ? Et encore : un évêque doit-il ou ne doit-il pas accorder le droit d'asile dans son Église à des Chrétiens qui s'y réfugient pour manquer impunément à une parole qu'ils ont jurée ? Sur ces deux doutes, écrit Augustin, je désire que, avec l'aide du Seigneur, nous délibérions dans notre concile, et

eumdem librum quem illius vel putant esse vel norunt, episcoporum catholicorum auctoritate, et maxime Sanctitatis tuae quam apud eum esse maioris ponderis minime dubitamus, ab eodem ipso, anathematum atque damnatum, non eos ulterius existimamus ausuros. »

1. *Ibid.* 19 : « Sed... utrum etiam noster licet exiguus ex eodem quo etiam tuus abundans emanet capite fluentorum, hoc a te probari volumus, tuisque rescriptis de communi participatione uniusgratiae consolari. » — On pourra comparer la lettre que vers le même temps Augustin écrit en son nom personnel à Jean évêque de Jérusalem, *Epistul.* CLXXIX. Jean a beau être évêque d'une Eglise apostolique, Augustin ne donne à Jean rien de la déférence exceptionnelle marquée à l'évêque de Rome et à son autorité. Il se borne à louer l'évêque Jean et ses collègues de juger des choses catholiquement (*catholica regula sapitis*). Cette observation suffit à répondre aux efforts de Langen pour faire rentrer l'évêque de Rome dans le rang. J. LANGEN, *Geschichte der röm. Kirche*, t. I (1881), p. 860.

que, si besoin est, nous écrivions au Siège apostolique, afin que l'autorité de tous s'accorde à fixer la règle que nous devons suivre :

...Adiuvante Domino, et in concilio nostro agere cupio, et si opus fuerit ad sedem apostolicam scribere, ut in his causis quid sequi debeamus concordi omnium auctoritate constituatur atque firmetur[1].

Reuter a raison de citer cette lettre à Classicianus comme une preuve qu'Augustin n'a pas de prévention contre les « prétentions romaines »[2]. L'évêque d'Hippone se tourne vers Rome avec confiance, sûr que, en cas de besoin, on trouvera à Rome une règle et le moyen de procurer l'unanimité des évêques africains sur un point de discipline et de droit. Pareille consultation demandée à Rome par un concile d'Afrique n'est pas inouïe : il est vrai qu'en ces matières de discipline les conciles africains consultent sans se croire engagés à observer la règle que Rome leur proposera. Nous en conclurons que le recours à Rome, en vue d'unifier la discipline, est une démarche qu'Augustin regarde, le cas échéant comme utile, sinon comme indispensable. Il n'en va pas ainsi des questions de foi catholique.

Le concile de Carthage de 416, qui sent son impuissance à en finir avec l'erreur et l'intrigue pélagiennes, recourt au Siège apostolique, « *ut statutis nostrae mediocritatis, etiam apostolicae sedis adhibeatur auctoritas* ». Car le Siège apostolique a une

1. *Epistul.* CCL, appendice : *Fragm. ex epistul. ad Classicianum.* Classicianus *vir spectabilis* (vicaire d'Afrique ou *praeses Mauretaniae*) est un personnage inconnu d'ailleurs, m'assure M. Pallu de Lessert. La date de la lettre est indécise. Tillemont (t. XIII, p. 257) opte pour 412 environ.

2. REUTER, p. 306.

grâce plus grande pour prêcher la vérité, « *maiore gratia de sede apostolica praedicas* ». Il faut que l'impiété de Pélage soit condamnée aussi par l'autorité du Siège apostolique, « *etiam auctoritate apostolicae sedis anathemanda est* ». Ces fortes expressions ne sont pas d'Augustin, qui n'a pas assisté à ce concile de Carthage : elles sont de l'évêque de Carthage Aurelius, sans doute. — Dans la lettre du concile de Milève, dont la rédaction est d'Augustin, ferveur pareille. Innocent a été placé par le Seigneur sur le Siège apostolique où il pourvoit aux intérêts de l'Église : les évêques doivent lui suggérer ce que ces intérêts réclament. Nul doute que les Pélagiens ne s'inclinent devant l'autorité du pape tirée de l'autorité des saintes Écritures, « *auctoritati sanctitatis tuae de sanctarum Scripturarum auctoritate depromptae facilius... cessuros* ». Le concile de Milève ne demande pas au pape de se prononcer en tirant sa doctrine des saintes Écritures : s'il ne fallait que cela pour convaincre les Pélagiens, les évêques d'Afrique y suffiraient. Le concile de Milève veut dire que l'autorité qui appartient au pape Innocent est une autorité qui découle des saintes Écritures[1]. Elle n'est donc pas l'autorité d'un évêque égal aux autres évêques, elle est l'autorité du Siège apostolique en tant que ce siège est celui de l'apôtre Pierre.

La lettre plus personnelle adressée au pape par Augustin et par Aurelius se raccorde à cette doctrine. Ils souhaitent que Pélage soit condamné par l'évêque de Rome après qu'il l'a été par l'autorité d'évêques catholiques (*episcoporum catholicorum auctoritate*), parce qu'ils ne doutent pas que Pélage

1. Rapprochez Aug. *Epistul.* cv, 17 : « Ecce Scripturae communes, ecce ubi novimus Christum, ecce ubi novimus Ecclesiam ».

n'estime l'autorité d'Innocent d'un plus grand poids (*quam apud eum esse maioris ponderis minime dubitamus*). Ils ont, en Afrique, formulé la foi dans un anathématisme : la foi de l'Afrique est un filet d'eau dérivé de la même source qui s'épanche plus abondante à Rome, à savoir le dépôt de la foi, la tradition apostolique : ils veulent que le pape Innocent leur donne l'assurance qu'ils ne se sont pas trompés, « *hoc a te probari volumus* ». Ils s'adressent au pape Innocent en ces matières comme des magistrats s'adressent au prince qu'ils consultent sur le sens d'une loi : ils attendent sa réponse qu'ils qualifient eux-mêmes de rescrit, « ... *volumus, tuisque rescriptis... consolari* ». La réponse de l'évêque de Rome apportera la paix à toute l'Église angoissée : « *Familia Christi... suspenso corde, cum timore et tremore, adiutorium Domini etiam per caritatem tuae venerationis expectat* ».

Que ces déclarations diverses de l'épiscopat africain reconnaissent à l'évêque de Rome une autorité exceptionnelle dans la *Catholica*, ne fût-ce que comme interprète de la tradition doctrinale ecclésiastique, Reuter nous l'accorde [1].

1. Reuter, p. 307. — Reuter encore assure que les Africains ne demandent pas à l'évêque de Rome de leur découvrir la vérité, parce qu'ils ne doutent pas de la posséder. C'est très vrai. Les Africains se sont prononcés, ils ont formulé leur foi dans un anathématisme, et ils demandent à Rome de le confirmer. Il y a là une nuance qui n'est pas négligeable et qui est un signe du temps. Mais l'important est que les Africains soumettent leur anathématisme à l'évêque de Rome et lui disent : « *Hoc a te probari volumus.* » — Langen, p. 731, suppose que l'épiscopat africain a cherché dans une décision de Rome un contrepoids à opposer au concile de Diospolis, et il explique ainsi qu'il ait si fort relevé l'autorité de l'évêque de Rome. En cela, Langen oublie que personne ne demandait que le jugement du concile de Diospolis fût réformé, et que le jugement n'avait pas à être réformé. Mais on avait à venir à bout de la mauvaise foi des Pélagiens qui se dérobaient à l'autorité des évêques, soit de Palestine,

Mais que devient alors la thèse que le même Reuter soutient [1], à savoir que la primauté de l'apôtre Pierre et la primauté romaine ne sont pas pour Augustin une autorité en soi (*eine selbständige Grösse*), mais un moyen choisi pour représenter l'unité de l'Église, Augustin d'ailleurs se taisant sur les limites dans lesquelles il enferme cette représentation. Cette distinction subtile et habile n'est pas dans la pensée d'Augustin. Les Africains avec lui demandent la confirmation par Rome de leur doctrine, comme si Rome, au-dessus du concile de Numidie, au-dessus du concile de Carthage, était le dernier ressort : pas n'est question ici d'une autorité au delà, comme si l'autorité du Siège apostolique de Rome ne valait que pour l'Occident, comme si au-dessus de l'Occident il y avait recours possible à une autorité plus haute, telle que serait celle d'un concile plénier de l'Église universelle. Pas un mot des autres Églises : les évêques africains n'attendent rien que du Siège apostolique.

soit d'Afrique : il fallait qu'une sentence fût prononcée dont ils ne pourraient se dégager et moins encore appeler, sentence que la Palestine et l'Afrique accueilleraient avec une égale déférence. Rome seule pouvait la prononcer.

1. Reuter, p. 306. Le texte *Sermo* xlvi, 30, que Reuter cite à l'appui, ne prouve pas l'énoncé. En tant que bon pasteur, le Christ est le pasteur (invisible) qui paît ses brebis par le ministère des pasteurs (visibles) : « *Item ipse pascit dum ipsi pascunt.* » Un seul pasteur est manifesté dans l'Évangile pour mieux exprimer l'unité : « *Hic unus praedicatur, quia unitas commendatur.* » C'est donc l'unique pasteur, le bon Pasteur, qui représente l'unité.

## III

Le pape Innocent répondit à la démarche des évêques africains, par trois lettres distinctes, datées du 27 janvier 417, et adressées la première aux évêques du concile de Carthage, la seconde aux évêques du concile de Milève, la troisième à Aurelius, à Augustin, et à leurs trois collègues. Aucune de ces trois réponses ne suppose que l'évêque de Rome ait en cette occasion délibéré avec son concile[1].

Les trois réponses marquent d'abord aux évêques africains que le Siège apostolique n'a pas d'autre sentiment qu'eux sur la doctrine de la grâce, à savoir sur la nécessité de la grâce pour vivre sans péché et sur la nécessité du baptême pour la régénération des petits enfants : ces deux articles sont ceux que le concile de Carthage et le concile de Milève ont seuls retenus comme contestés entre eux et Pélage. Le pape Innocent les reprend à son tour : la grâce est, en gros, l'aide de Dieu (*adiutorium Dei*), et cette aide est nécessaire à l'homme. La théologie romaine, aphoristique d'allure, ne s'attarde pas aux preuves.

1. Jaffe, 321, 322, 323. Gennad. *Vir. inl.* 44 : « Innocentius urbis Romae episcopus scripsit decretum orientalium et occidentalium Ecclesiarum adversus Pelagianos datum, quod postea successor eius papa Zosimus latius promulgavit. » Ne doit pas être pris littéralement. Même observation sur Possid. 18.

Innocent dit aux évêques du concile de Carthage : « *Possem plura dicere, nisi vos constaret cuncta dixisse* » [1]. Il dit aux évêques du concile de Milève, éloge qui va au rédacteur de leur synodale, Augustin :

Multifariis equidem ad destruendum tale magisterium [2] uti possemus exemplis, nisi sciremus sanctitatem vestram ad plenum Scripturas omnes callere divinas, praesertim cum vestra *relatio* tantis ac talibus testimoniis sit referta, ut his solis valeat presens dogma rescindi [3].

L'évêque de Rome exprime ensuite aux Africains qu'ils ont bien fait de recourir à lui : il le leur dit clairement, fortement, et plutôt deux fois qu'une, comme une vérité que Rome tient à inculquer sans aucun détour. Il écrit au concile de Carthage que, en s'adressant à Rome, il a montré qu'il savait ce qui est dû au Siège apostolique, étant donné qu'à Rome on s'applique [4] à suivre l'apôtre (Pierre) de qui est issu l'épiscopat et toute l'autorité de l'épiscopat. Il félicite le concile de Carthage de ne pas fouler aux pieds ce qui a été institué par les Pères, à savoir que, si une controverse s'ouvrait, fût-ce dans de lointaines provinces, on ne la tînt pas pour tranchée (*non prius ducerent finiendum*) avant que le Siège apostolique en eût eu connaissance, afin que la juste sentence

1. *Inter* Aug. *Epistul.* clxxxi, 7. *Ibid.* 9 : « Ideoque a nobis testimonia nulla ponuntur, quia et his plena *relatio* est, et satis constat tot doctissimos sacerdotes cuncta dixisse, nec decet credere vos aliquid quod ad causam possit proficere praeteriisse. »

2. *Magisterium* désigne l'enseignement de Caelestius et de Pélage.

3. *Inter* Aug. *Epistul.* clxxxii, 4.

4. Le texte dit : « ... cum omnes in hoc loco positi ipsum sequi desideremus apostolum... » On peut entendre ce texte des évêques de Rome, Innocent et ses prédécesseurs, plutôt que de l'entendre d'Innocent et de ses clercs : *locus* est synonyme de *sedes*.

fût confirmée par son autorité, et que les autres Églises tinssent de lui leur règle de conduite :

.. antiquae traditionis exempla servantes et ecclesiasticae memores disciplinae, nostrae religionis vigorem non minus nunc in consulendo quam antea cum pronuntiaretis vera ratione firmastis, qui ad nostrum referendum approbastis esse iudicium, scientes quid apostolicae sedi, cum omnes hoc loco positi ipsum sequi desideremus apostolum, debeatur, a quo ipse episcopatus et tota auctoritas nominis huius emersit...

Vel id vero quod patrum instituta sacerdotali custodientes officio non censetis esse calcanda, quod illi non humana sed divina decrevere sententia, ut quidquid quamvis in disiunctis remotisque provinciis ageretur, non prius ducerent finiendum nisi ad huius sedis notitiam perveniret, ut tota huius auctoritate iusta quae fuerit pronuntiatio firmaretur, indeque sumerent ceterae Ecclesiae — velut de natali suo fonte aquae cunctae procederent, et per diversas totius mundi regiones puri latices capitis incorrupti manarent, — quid praeciperent, quos abluerent, quos velut ceno inemundabili sordidatos mundis digna corporibus unda vitaret[1].

Pareille déclaration des droits de Rome dans la réponse au concile de Milève. Le concile est félicité de s'être tourné vers le Siège apostolique pour savoir de lui quelle solution appellent les questions qui se posent : le concile n'a fait en cela que suivre la règle antique qu'il sait que toute la terre a observée de tout temps. Car de ce Siège apostolique ne cessent d'être envoyées des réponses sollicitées de toutes les provinces : plus spécialement, chaque fois que la question agitée concerne la doctrine, j'estime, dit le

1. *Epistul.* CLXXXI, 1. Soulignez *referendum*.

pape, que les évêques nos frères doivent s'adresser à Pierre, auteur de leur épiscopat, s'ils veulent pourvoir à l'intérêt commun de toutes les Églises dans l'univers [1].

Les deux déclarations romaines se confirment et se complètent réciproquement. Elles affirment ensemble que Rome est un centre où convergent toutes les provinces du monde entier : Rome est consultée et Rome répond. Rome est une source incorrompue dont l'eau est portée par des conduites très pures dans toutes les régions du monde, elle est la source unique d'où dérivent toutes les eaux : c'est une image, qui répond à celle dont se sont servis les évêques africains, quand ils disaient que leur mince filet de doctrine sortait de la même source que le large courant qui coulait à Rome, mais l'image est autrement expressive sous la plume du pape Innocent, puisque pour l'évêque de Rome il n'y a pas d'eau dans le monde qui ne dérive de la source apostolique qu'est Rome.

En effet, poursuit le pape, vous n'ignorez pas que de toutes les provinces on consulte Rome et que des réponses sont adressées par Rome dans toutes les provinces : « *...quod per omnes provincias de*

1. CLXXXI, 2 : « Diligenter ergo et congrue apostolici consulitis honoris arcana — honoris, inquam, illius quem *praeter illa quae sunt extrinsecus sollicitudo manet omnium Ecclesiarum* (*II Cor.* XI, 28) — super anxiis rebus quae sit tenenda sententia, antiquae scilicet regulae formam secuti quam toto semper ab orbe mecum nostis esse servatam..., scientes quod per omnes provincias de apostolico fonte petentibus responsa semper emanant. Praesertim quoties fidei ratio ventilatur, arbitror omnes fratres et coepiscopos nostros nonnisi ad Petrum, id est sui nominis et honoris auctorem, referre debere, velut nunc retulit vestra Dilectio, quod per totum mundum possit omnibus Ecclesiis in commune prodesse. » — Soulignez *referre*, *retulit*, toujours l'idée d'une *relatio*. — Notez que le pape parle de *totus mundus* comme du champ où s'étend son autorité. MAASSEN, *Der Primat des Bischofs von Rom* (1853), p. 121.

*apostolico fonte petentibus responsa semper emanent* ». On consulte le Siège apostolique, *petentibus;* le Siège apostolique répond, *responsa emanant;* et cela est constant, *semper*, et cela s'étend à tout le monde chrétien, *per omnes provincias,* ces provinces fussent-elles parmi les plus éloignées et celles avec qui les communications sont les moins aisées, *in disiunctis remotisque provinciis*. Le pape Innocent, en s'exprimant de la sorte, énonce un fait actuel [1]. Mais sur quoi consulte-t-on ainsi le Siège apostolique ? Sur les cas difficiles, évidemment ; sur les cas où le concile d'une province veut s'assurer que la sentence à laquelle il conclut est la juste sentence. Une controverse n'est vidée que quand la sentence prononcée par un concile provincial a été confirmée par le Siège apostolique. Les autres Églises apprennent ainsi de Rome ce qu'elles doivent prescrire, qui elles doivent absoudre, qui elles doivent repousser, ou, pour reprendre l'image de la source, quels sont les hommes indécrottables (je m'excuse du mot, qui est le seul que nous ayons en français) pour qui n'est pas faite l'eau propre. Peut-être y a-t-il lieu de voir dans ces dernières expressions, qui ne seraient pas déplacées dans une lettre de saint Jérôme, une allusion à l'indulgence que les évêques palestiniens ont eu le tort de témoigner à Pélage. Par contre, clair est l'éloge que décerne le pape aux évêques africains : ils ont consulté le Siège apostolique, « *prudens admodum et catholicae fidei plena consultatio* » [2]. Car c'est surtout dans les causes où le

1. *Ibid.* 1 : « Inter ceteras romanae Ecclesiae curas et apostolicae sedis occupationes, quibus diversorum consulta fideli ac modica disceptatione tractamus... »

2. *Ibid.*

contenu de la foi est mis en question, « *quoties fidei ratio ventilatur* », qu'il convient de se tourner vers Pierre.

Le pape Innocent, en vérité, esquisse un traité de la primauté romaine. Voici, en effet, que s'affirme la raison qui attire vers Rome les Églises, tous les évêques du monde chrétien. Rome, c'est l'apôtre Pierre : tous nos frères dans l'épiscopat, « *omnes fratres et coepiscopos nostros* », doivent en référer à Pierre qui est l'auteur du nom et de la dignité des évêques, « *nominis et honoris auctorem* », puisque le Sauveur a institué l'épiscopat dans la personne de l'apôtre Pierre. Ils doivent en référer à Pierre : et cela implique que Pierre est consulté, que Pierre répond, que Pierre se perpétue dans l'évêque de Rome. Ils doivent en référer à Pierre, parce qu'avec lui ils pourront pourvoir à l'intérêt commun de toutes les Églises, « *referre quod per totum mundum possit omnibus Ecclesiis in commune prodesse* » : l'action d'un concile provincial est limitée aux frontières de sa province, l'action de Rome s'étend à toutes les Églises du monde : c'est donc à Rome que l'on peut collaborer avec toutes les Églises. Le pape félicite les évêques africains de témoigner par leur démarche qu'ils n'en jugent pas autrement que lui-même [1]. — Il ajoute aussitôt que l'usage de consul-

1. Même pensée dans CLXXXI, 2 : « Gratulor... quod... litteras ad nos destinastis, et — cum illis curam geritis quibus praesidetis Ecclesiis — sollicitudinem vestram pro omnium utilitate monstratis, et per cunctas totius orbis Ecclesias omnibus una quod prosit decernendum esse deposcitis. » Les évêques du concile de Carthage ont bien fait d'écrire à Rome ; ils ont le souci des Églises dont ils sont les propres évêques, mais ils montrent qu'ils ont souci de l'intérêt de toutes les autres; voilà pourquoi ils demandent à Rome que « *per cunctas totius orbis Ecclesias* » soit décidé ce qui est utile à toutes (les Églises) ensemble, « *omnibus una quod prosit* ».

ter le Siège apostolique, « *apostolici consulere honoris arcana* », pour savoir que penser sur les choses qui divisent, « *super anxiis rebus quae sit tenenda sententia* », est la règle antique que l'univers chrétien a toujours observée. Vous avez, dit-il aux Africains, obéi à la loi que vous savez comme moi être la vieille loi de tout temps observée par le monde entier, « *antiquae scilicet regulae formam secuti quam toto semper ab orbe mecum nostis esse servatam* ». Vous aurez le mérite d'avoir observé les canons, et le monde entier en bénéficiera : « *Nam et canonum potiemini gratia servatorum, et beneficio vestro totus orbis utetur* » [1]. La procédure suivie par les Africains est la discipline de l'Église, elle a pour elle la tradition antique. Vous avez, leur dit le pape, estimé que vous deviez respecter dans votre office épiscopal les règles instituées par les Pères, « *quod illi non humana sed divina decrevere sententia* ». Vous avez montré que vous connaissiez ce qui est dû au Siège apostolique, « *scientes quid apostolicae sedi debeatur* ». Le pape Innocent, en tenant ce langage, a conscience que ce langage n'a rien qui doive surprendre les Africains [2].

Les droits de Rome ainsi solennellement rappelés, le pape Innocent déclare faire sien le jugement que les Africains ont prononcé contre Pélage et ses erreurs. Les novateurs sont pour lui des esprits

1. CLXXXI, 3.

2. Ce langage n'a rien qui ne soit accoutumé au pape Innocent. Voyez sa lettre à Decentius de Gubbio, qui est si explicite sur l'autorité du Siège apostolique et sur ce que lui doivent l'Italie, la Gaule, l'Espagne, la Sicile, *et l'Afrique*, pour avoir reçu de Rome leurs premiers évêques. (Comparez la lettre de saint-Grégoire à Dominicus de Carthage, en 598. JAFFÉ, 1820.) Mais Innocent n'a pas créé ce langage, et ce que nous disons de lui vaut aussi bien pour le pape Sirice, témoin sa lettre à Himerius de Tarragone.

subtils et retors qui vont à renverser toute la discipline de la vraie doctrine en couvrant leurs erreurs de l'apparence de la foi apostolique [1]. Quiconque soutient que l'homme n'a pas besoin du secours divin, est ennemi de la foi catholique, et indigne de notre communion : il faut le chasser du giron de l'Église [2]. Que si néanmoins ces dévoyés condamnent ce qu'ils ont jusqu'ici professé, « *si damnent haec quae hucusque senserunt* », les évêques pourront user envers eux de l'indulgence que l'Église a coutume de ne pas refuser aux faillis, et les réintégrer dans la communion [3].

Quare Pelagium Caelestiumque... ecclesiastica communione privari apostolici vigoris auctoritate censemus, donec resipiscant... Simul autem praecipimus, ut, quicumque id pertinacia simili defensare nituntur, par eos vindicta constringat... Haec igitur, fratres carissimi, in supradictos maneat fixa sententia : absint atriis Domini, careant custodia pastorali... Prospiciendum est ergo ne, permittendo lupos, mercenarii magis videamur esse quam pastores [4].

Le pape Innocent ne fait pas état de la sentence du concile de Diospolis, elle ne lui a pas été communiquée par les évêques palestiniens, et lui-même nous l'apprend dans sa réponse à Aurelius, à Augustin et à leurs trois collègues [5]. Il s'interdit donc de se prononcer sur le jugement, quel qu'il soit, qui a été la conclusion du concile de Diospolis [6]. La dé-

1. CLXXXI, 2 : « ...sub imagine catholicae fidei disputantes..., totam veri dogmatis quaerunt evertere disciplinam. »
2. *Ibid.* 8.
3. *Ibid.* 9.
4. CLXXXII, 6.
5. CLXXXIII, 3.
6. *Ibid.* 4 : « Unde non possumus illorum nec culpare nec appro-

nonciation de Caelestius et de Pélage par les deux conciles de Carthage et de Milève lui suffit : il prononce, en vertu de son autorité apostolique, « *apostolici vigoris auctoritate* », l'excommunication de quiconque professe les deux erreurs anathématisées dans le double anathématisme du concile de Carthage, et nommément l'excommunication de Caelestius et de Pélage.

On pourrait penser que l'excommunication prononcée par l'évêque de Rome n'est exécutoire que dans l'Église de Rome : telle n'est pas la doctrine du pape Innocent, car l'excommunication qu'il prononce atteint, dans sa pensée, les gens qui, à Rome, s'il s'en trouve, professent les erreurs condamnées, mais atteint pareillement ceux qui se rencontrent en quelque lieu que ce soit du monde [1].

L'excommunication étant ainsi prononcée par Rome, il appartiendra aux évêques de réconcilier, chacun en son Église, ceux qu'elle aura atteints et qui reviendront à résipiscence. Pour Pélage lui-même, l'évêque de Rome ne croit pas devoir le sommer de se présenter à Rome : si, en effet, Pélage devait être sommé de comparaître, cette sommation regarderait plutôt les évêques de la province où il réside[2]. Innocent ne le sommera donc pas, comme le suggéraient Aurelius et Augustin; Pélage, s'il n'est pas coupable, aura hâte de venir à Rome se justifier, et, s'il est coupable, ne se dé-

bare iudicium, cum nesciamus utrum vera sint Gesta, aut, si vera sunt, illum constet magis subterfugisse quam de tota veritate purgasse ».

1. *Ibid.* 2 : «... seu hac illi in Urbe sint (quos nescientes nec manifestare possumus nec negare...), sive in quovis terrarum loco degant,... nec interest ubi isti fuerint ».

2. *Ibid.* 4.

cidera sur aucune sommation à s'y montrer [1]. Qu'il se soumette ou qu'il s'obstine, on n'en est pas moins pressé de venir au secours de ceux que son erreur a égarés : l'évêque romain accomplit ce devoir sans se flatter que Pélage renoncera à son impiété.

***

Un théologien germanique a écrit : « L'infaillible autorité du pape dans l'Église universelle était un dogme auquel (du temps du pape Innocent) les papes seuls croyaient : en dogmatique on n'avait pas dépassé le point de vue de Cyprien » [2]. Nous prenons acte du premier point de ce jugement, le second vaut la peine d'être vérifié.

Prêchant à Carthage, le 23 septembre 417, *ad mensam Cypriani,* l'évêque d'Hippone parle sur la grâce qui sauve, sur la grâce qui est un don de Dieu, sur la grâce qui n'est pas de nous. Familièrement, il s'interrompt lui-même : Vous me direz peut-être : Que nous veut-il encore? C'est pour la seconde ou la troisième fois qu'il y revient! Il ne parle à peu près jamais sans y revenir [3]! Tout ce sermon est une charge à fond contre les Pélagiens, et l'orateur invite ses auditeurs à y mettre la même émotion que lui :

Fratres mei, compatimini mecum. Ubi tales inveneritis, occultare nolite, non sit in vobis perversa misericordia. Prorsus ubi tales inveneritis, occultare nolite. Redarguite contradicentes, et resistentes ad nos perducite.

1. *Ibid.*
2. R. Seeberg, *Dogmengeschichte*, t. I (1895), p. 292.
3. Aug. *Sermo* cxxxi, 6.

Iam enim de hac causa duo concilia missa sunt ad sedem apostolicam, inde etiam rescripta venerunt. Causa finita est : utinam aliquando finiatur error.

Ergo ut advertant monemus, ut instruantur docemus, ut mutentur oremus[1].

Augustin sait apparemment que les idées pélagiennes ont encore à Carthage des partisans, plus ou moins avoués, réfractaires aux anathèmes. Augustin fait à ses auditeurs un devoir de les dénoncer. N'ayez pas pour eux de fausse miséricorde, ne leur permettez pas de se cacher, amenez-les-nous, « *resistentes ad nos perducite* ». Il n'est plus permis de résister. Augustin va-t-il invoquer l'autorité du concile de Carthage et du concile de Milève, l'autorité de l'épiscopat africain? Non, il énonce que les résolutions de ces deux conciles ont été transmises au Siège apostolique, et que le Siège apostolique a envoyé des *rescripta :* notez le mot de *rescripta,* pris au vocabulaire de la chancellerie impériale. Les rescrits ne sont pas des actes qui créent le droit, comme font les édits, mais qui interprètent le droit. Rendus par l'autorité législative souveraine, les rescrits sont sans appel. Les rescrits du pape ont tranché la question : le procès est clos, il y a chose jugée, définitivement jugée, « *causa finita est* ». Plaise à Dieu que l'erreur prenne fin! Le pape Innocent, dans sa réponse aux évêques du concile de Carthage, avait dit que, d'institution ancienne, on ne considérait pas qu'une action fût terminée si le Siège apostolique n'en connaissait, « *quidquid ageretur... non prius du-*

1. *Ibid.* 10. Par *causa* entendez toute l'affaire depuis ses origines, au sens où Augustin a écrit (*De gestis*, 60) : « Breviter ergo totam istam causam ita, si possumus, colligamus... »

*cerent finiendum nisi ad huius Sedis notitiam perveniret* », et que les évêques africains par leur démarche témoignaient être dans ce sentiment : Augustin fait écho à cette affirmation de l'évêque de Rome, quand il écrit que, Rome ayant été saisie des résolutions des deux conciles et les ayant confirmées, « *causa finita est* ».

Le mot d'Augustin a été transformé en un aphorisme célèbre[1] : *Roma locuta est, causa finita est,* qui tel quel ne se retrouve pas chez Augustin. Sous cette forme populaire, il est beaucoup moins riche de contenu que dans la rédaction authentique. « *De hac causa duo concilia missa sunt ad apostolicam sedem* » : deux conciles, Carthage et Milève, ont envoyé leurs conclusions au Siège apostolique. Les deux conciles provinciaux n'avaient donc pas le pouvoir de prononcer à eux seuls une sentence définitive en cette matière qui était une matière de foi. « *Inde etiam rescripta venerunt* », les deux conciles ont envoyé au Siège apostolique des *scripta*, dit Reuter[2], et du Siège apostolique sont venus des *rescripta* : sans doute, maintes fois chez Augustin *rescribere* et *rescriptum* n'ont pas d'autre valeur, mais cette platitude n'est pas ici dans le sentiment d'Augustin. En réalité, les deux conciles ont adressé à Rome des *relationes,* auxquelles Rome a répondu par des *rescripta*[3]. Cette antithèse exclut

1. Reuter, p. 323, y voit comme nous tous une transformation du mot authentique d'Augustin, rien d'une falsification.

2. Reuter, p. 325.

3. La valeur juridique des termes *relatio rescriptum*, avait été signalée déjà par P. de Marca, *Concordia* (1641), p. 91-106. E. C. Babut, *La plus ancienne décrétale* (1904), p. 34, note qu'Himerius évêque de Tarragone ayant consulté le pape Sirice, en 385, le pape qualifie sa demande de *relatio*. « Le terme de *relatio* désignait les rapports que les fonctionnaires provinciaux envoyaient à l'empereur pour

l'interprétation qui voudrait, en se fondant sur *etiam*, que la cause ait été vidée par l'action coordonnée des deux conciles et du Siège apostolique : une *relatio* n'est pas une sentence, le rescrit seul la prononce, la cause est donc vidée par le rescrit. Et la cause est vidée sans appel possible : « *Causa finita est* ». Il n'y pas à penser qu'elle puisse être portée devant un autre juge : elle a été jugée à Rome en dernière instance[1]. Reuter en convient et reproche à Langen d'ergoter sur le sens vrai de la formule : « L'autorité du siège romain, écrit Reuter, est placée là si haut, que l'on est obligé de dire qu'un vrai ultramontain (*Römling*) a écrit ces mots. » Il est vrai que Reuter croit se tirer d'affaire en déclarant que, « comparée avec le reste de l'enseignement d'Augustin », la formule est « certainement une anomalie »[2].

Accordons qu'Augustin, en des occasions antérieures où il aurait pu l'invoquer, n'a pas invoqué l'autorité du Siège apostolique. Ainsi dans le *De baptismo*, en 400, à propos de la question de savoir quel est le rôle de l'intention dans celui qui donne ou dans celui qui reçoit le baptême, Augustin admet qu'une question puisse se poser, dont la

obtenir de lui, sur des points juridiques douteux, les *rescrits* ou *réponses* qui étaient alors la forme la plus commune des lois impériales. *Rescripta* ou *responsa reddere* était, dans la langue officielle, l'expression qui s'appliquait à l'envoi de ces décisions souveraines ».

1. Comparez *De gestis*, 66. Augustin en ce même temps, parlant de l'attentat dont vient d'être victime Jérôme à Bethléem, déclare vouloir s'en taire et souhaiter que l'affaire, qui est de la compétence de l'évêque du lieu, soit vidée par lui : « *Nos itaque tam longe positi optare debemus his causis talem illic* (à Jérusalem) *finem dari, de quo non sit necesse ubilibet ulterius iudicare.* » Jérusalem, siège apostolique, jugera, espère-t-on, de telle sorte que l'on n'ait à juger à nouveau où que ce soit, *ubilibet* : on le souhaite, sans en être sûr.

2. REUTER, *loc. cit.*

foi et ses sources ne contiennent pas la solution claire : le plus sage, en pareille occurrence, sera de s'en tenir au sentiment de l'Église universelle, parce que l'Église universelle est assistée par le Sauveur : ce sentiment peut être notoire de fait, il peut aussi le devenir par le travail des conciles, qui commence dans les conciles régionaux, et s'achève dans les conciles œcuméniques[1]. Ce disant, Augustin pense à la procédure qu'il croit avoir été suivie pour la question de la validité du baptême des hérétiques : la discussion a été ouverte par des conciles régionaux, tranchée par un concile œcuménique. Le précédent rappelé par Augustin est d'autant plus significatif qu'Augustin n'y tient aucun compte de l'intervention du Siège apostolique qui est incontestable, et y fait une place à un concile œcuménique qui est problématique. Quoi qu'il en soit, nous n'avons pas à contester à Augustin la correction de la procédure qu'il décrit et qui attribue à un concile œcuménique la sentence définitive par laquelle une controverse est tranchée, le concile œcuménique représentant l'Église universelle qu'assiste et que gouverne le Christ. Un ultramontain n'a rien à redire à cela, parce que sa doctrine professe que l'ordre des évêques, soit dispersés, soit réunis en concile œcuménique, est sujet de l'infaillibilité.

L'autorité du Siège apostolique n'exclut pas l'autorité de l'ordre des évêques, non plus que l'autorité de l'Église. Augustin les invoque toutes les trois.

1. *De baptismo*, VII, 102 : « Nobis tutum est in ea non progredi aliqua temeritate sententiae quae nullo in catholico regionali concilio coepta, nullo plenario terminata sunt, id autem fiducia securae vocis asserere quod, in gubernatione Domini Dei nostri et Salvatoris Iesu Christi, universalis Ecclesiae consensione roboratum est ».

tour à tour, et selon l'occurrence. Contre le Donatisme, il préfère invoquer l'autorité de l'Église universelle, et, pour ce qui est du baptême, l'autorité d'un concile œcuménique.

Dans la controverse contre les Pélagiens, Augustin a considéré l'Église romaine comme l'arbitre des controverses en matière de foi. Dès que le pape Innocent s'est prononcé sur la doctrine controversée, il ne subsiste plus d'hésitation possible : « ... *litteris beatae memoriae papae Innocentii quibus de hac re dubitatio tota sublata est* »[1], écrira Augustin au pape Boniface en 420. Sans doute est-ce là une allusion aux hésitations du pape Zosime, mais déjà dans une lettre qui a dû être écrite dans le courant de 417, un peu antérieure au sermon du 23 septembre, Augustin éclaire l'évêque de Nole, Paulin, qu'il sait avoir de l'amitié pour Pélage : il s'explique sur la doctrine de la grâce et du péché, « *quod fides vera et catholica tenet semper Ecclesia* »[2]. Il l'informe que le concile de Carthage et celui de Milève ont adressé leurs *relationes* au Siège apostolique, et que Rome a répondu de la manière qui ne pouvait pas ne pas être celle de l'évêque du Siège apostolique[3] : « *Ad omnia nobis ille rescripsit eo modo quo fas erat atque oportebat apostolicae Sedis antistitem* »[4]. Toujours le même terme, si expressif, de rescrit. Augustin donne une approbation totale à la teneur

1. *Contra duas epistul. Pelagian.* II, 6.
2. *Epistul.* CLXXXVI, 3.
3. *Ibid.* 2.
4. Rapprochez *Contra Iulian.* I, 13 : « Quid enim potuit ille vir sanctus (Innocentius) africanis respondere conciliis, nisi quod antiquitus apostolica sedes et romana cum ceteris tenet perseveranter Ecclesia? »

des lettres du pape Innocent. Les réfractaires n'ont plus qu'à s'incliner devant l'autorité, de qui? de la *Catholica* ? Augustin ne l'invoque pas ici, encore qu'il sache et qu'il rappelle que l'Afrique et la Palestine sont d'accord. Ils ont à s'incliner, dit-il, devant l'autorité du Siège apostolique, et aussi bien devant celle du maître et Seigneur des apôtres, le Christ, qui a dit que ceux-là seuls ont la vie en eux qui mangent la chair du Fils de l'homme[1] : l'autorité du Siège apostolique rapprochée de l'autorité de l'Écriture.

Le *Causa finita est* n'est donc pas une anomalie dans l'enseignement d'Augustin. Mais, insiste Reuter, Augustin n'a pas pour autant enseigné l'infaillibilité de l'Église romaine, et moins encore l'infaillibilité de l'évêque romain[2]. On doit à un ancien comme Augustin de faire plus d'effort pour réaliser sa pensée historiquement. Augustin pose l'autorité de l'Écriture, d'une part, comme le fondement de la foi. Et parce que l'Écriture n'est pas claire en tout, et que des controverses peuvent se produire dans son interprétation comme aussi bien sur tel article dont elle se tait, l'autorité de l'Église complète l'autorité de l'Écriture, et l'autorité de l'Église est dans la tradition universelle et constante de l'Église, elle est dans les décisions de ses conciles universels, elle est dans la *Catholica* en tant que telle. L'autorité de la *Catholica* ne crée pas l'objet de la foi, puisque la foi est par définition un dépôt, mais elle le confirme, elle l'éclaircit, elle

1. *Epistul.* CLXXXVI, 25 : « Si autem cedunt sedi apostolicae, vel potius ipsi magistro et domino apostolorum qui dicit... » *Ibid.* 28 : « Et contra apostolicae sedis auctoritatem... »
2. REUTER, p. 329.

le préserve. L'autorité de la *Catholica* est définie par Augustin ce que décide l'Église universelle, « *quod universae iam placuit Ecclesiae* »[1], en prenant le mot *placuit* dans le sens de décision délibérée (*Act.* xv, 28), mais aussi bien dans le sens de consentement et d'unanimité de fait. Or que voyons-nous dans le cas du rescrit du pape Innocent? Une décision qui confirme, éclaircit, préserve la foi apostolique, une décision qui ne permet plus une hésitation, une décision qui dispense de recourir à une consultation de l'Église universelle. Dans la controverse baptismale pareille décision a été obtenue (selon Augustin) grâce à un concile plénier de l'Église universelle : dans la controverse pélagienne Augustin estime que la décision est procurée par le Siège apostolique. On ne voit pas ce qu'Augustin pourrait dire de plus, s'il voulait exprimer que l'autorité du Siège apostolique a le droit d'escompter le consentement de la *Catholica* et dispose d'une autorité aussi sûre que celle de la *Catholica*.

Le Siège apostolique, dirons-nous pour conclure, est dans l'ecclésiologie d'Augustin la *cathedra* grâce à laquelle est assurée la communion de toutes les Églises de la *Catholica*, et, quand du Siège apostolique émane une sentence qui confirme ou éclaircit dans une controverse la foi apostolique, cette sentence ne comporte pas de possibilité d'appel à quelque concile plénier de l'Église universelle, et, loin de déclarer qu'une telle sentence est attentatoire au libre arbitre des évêques, Augustin déclare que l'évêque de Rome a prononcé comme il était

1. *Contra Crescon.* I, 39. *Ibid.* 38 : « Hoc per universam Catholicam quae toto orbe diffunditur observari placuit quod tenemus. »

permis et comme il fallait que prononçât l'évêque du Siège apostolique [1].

1. Cf. HIERONYM. *Epistul.* LXIII (ad Theophilum), 1 : « Scito nobis nihil esse antiquius quam Christi iura servare, nec Patrum transferre terminos, semperque meminisse romanam fidem, apostolico ore laudatam, cuius se esse participem Alexandrina Ecclesia gloriatur. » Rapprochez *Adv. Iovinian.* II, 37 : « Nullane fuit alia in toto orbe provincia... in quam coluber tortuosus (Iovinianus) irreperet, nisi quam Patri doctrina super petram fundaverat Christum? » — POSSID. 18, marque bien le caractère universel de la sentence romaine condamnant le Pélagianisme : « Illi tantae sedis antistites (Innocentius et Zozimus) suis diversis temporibus eosdem notantes atque a membris Ecclesiae praecidentes, datis litteris et ad Africanas Occidentis et ad Orientis partis Ecclesias, eos anathemandos et devitandos ab omnibus catholicis censuerunt ». Voyez Dom CHAPMAN, « The holy See and Pelagianism », *Dublin Review*, CXXI (1897), p. 117.

# CHAPITRE VII

## ROME ET CARTHAGE

## (417-426).

### I

Le pape Innocent, en se prononçant sur la doctrine du péché et de la grâce avec la décision que nous avons dite, avait excommunié nommément Caelestius et Pélage où qu'ils résidâssent : il souhaitait cependaut assister à Rome même à leur soumission et à leur absolution.

Les deux excommuniés virent là pour eux une possibilité de se justifier. Pélage, demeuré à Jérusalem où l'évêque Jean venait de mourir, y disposait de quelque crédit auprès de son successeur Praylios : il obtint que Praylios écrirait à l'évêque de Rome pour recommander sa cause aussi chaleureusement que possible. En même temps, Pélage fit tenir à Rome une longue lettre où il s'appliquait à se disculper; il y joignit une profession écrite de sa foi et son dernier livre, *De libero arbitrio*[1]. Caelestius, établi pour lors à Constantinople, ne pouvait compter sur l'appui de l'évêque de Constantinople, Atticus,

1. Détails donnés par Zosime dans sa lettre *Posteaquam a nobis* (JAFFE, 330), et par Augustin, *De gratia Christi*, 45.

parce que les relations avec Rome rompues à propos de saint Jean (Chrysostome) n'étaient pas rétablies, et pour cette raison aussi qu'Atticus était un adversaire du mouvement pélagien. Caelestius partit pour Rome : ancien avocat, il plaiderait lui-même sa cause.

Sur ces entrefaites le pape Innocent mourut (12 mars 417), le pape Zosime lui succéda (18 mars), qui reçut les requêtes adressées à Innocent par les deux excommuniés. Zosime ne demandait qu'à intervenir.

Caelestius se présenta à Rome avec une profession écrite de sa foi (*libellus*), où il énumérait tous les articles depuis la Trinité jusqu'à la résurrection de la chair sur lesquels personne ne lui demandait rien[1] : il pensait donner en cela une preuve de son orthodoxie intégrale. Il ajoutait, à la fin, que pour les quelques questions soulevées sur des articles qui ne sont pas de foi, il soumettait au jugement apostolique les assertions qu'il avait puisées dans les écrits des prophètes et des apôtres, afin que le jugement du pape corrigeât ce que l'ignorance si facile aux hommes avait pu y mêler d'erreur[2].

On doit croire que Zosime était prévenu en faveur de ce dangereux solliciteur, car du premier coup il considéra en Caelestius un excommunié qui venait se justifier d'imputations qu'on avait injustement inculquées contre lui au Siège apostolique. Toute affaire cessant, il convoqua Caelestius, pour connaître de sa cause, à une date que nous ignorons, dans la basilique de Saint-Clément. Cette basilique avait été choisie en souvenir du saint qui, pénétré des

1. Aug. *De pec. orig.* 26.
2. *Ibid.* Cf. Hahn, *Bibliothek der Symbole* (1897), p. 292.

enseignements du bienheureux apôtre Pierre, avait grâce à un tel maître corrigé les vieilles erreurs, et même consacré par le martyre la foi qu'il avait apprise et enseignée. C'est Zosime encore qui parle de la sorte dans la lettre *Magnum pondus* (la date en est tombée) par laquelle il informe Aurelius et les Africains de cet examen de la cause de Caelestius [1].

L'audience (*cognitio*) à Saint-Clément a commencé par la lecture des *acta* antérieurs de la cause. Après quoi, Caelestius a été introduit et lecture donnée de son *libellus*. Puis, le pape a procédé à un interrogatoire de Caelestius. Zosime, en effet, qui ne pouvait ignorer que la sincérité de Caelestius était sujette à caution, déclare s'être appliqué avec insistance à s'assurer si ses déclarations écrites étaient de bonne foi. Dieu seul connaît le fond des âmes, ajoute Zosime; quant aux réponses de Caelestius, elles sont au procès-verbal, et le procès-verbal, annexé à la lettre *Magnum pondus*, est communiqué aux Africains.

Grâce à saint Augustin, qui a lu ce procès-verbal, on connaît quelques détails de l'interrogatoire, détails de première importance, que l'on est surpris que Zosime ait passés sous silence dans sa lettre. — Premièrement, en effet, Zosime demanda à Caelestius s'il condamnait les propositions qui lui étaient reprochées dans le *libellus* présenté par le diacre Paulinus au concile de Carthage de 411, et Augustin

1. JAFFÉ, 329. La lettre *Magnum pondus*, dans GUENTHER, t. I, p. 99-103. — « Et licet multae occupationes maioribus vinculis ecclesiasticorum negotiorum curam nostram sollicitudinemque distraherent (nous avons déjà vu le pape Innocent faire allusion à la multitude des affaires que le Siège apostolique a à traiter), tamen ne fraternitatis vestrae de adventu ac discussione praedicti diutius penderet expectatio, posthabitis omnibus die cognitione resedimus in sancti Clementis basilica, qui imbutus beati Petri apostoli disciplinis tali magistro veteres emendasset errores..., ut... tanti sacerdotis auctoritas praesenti cognitioni esset exemplo. »

donne à entendre que Zosime invita Caelestius à les condamner[1]. Caelestius s'y refusa. — Secondement, Zosime demanda à Caelestius de souscrire aux lettres du pape Innocent, entendez la réponse d'Innocent aux conciles de Carthage et de Milève de 416 : Caelestius se déclara prêt à souscrire : « *Se omnia quae sedes illa damnaret damnaturum esse promisit* »[2]. Augustin rapporte ailleurs la même chose en termes moins conditionnels, Caelestius ne promet plus de souscrire, mais déclare souscrire[3]. Nous avons, mieux encore, le texte même du procès-verbal romain, cité par Augustin. Le pape Zosime dit à Caelestius :

Illa omnia damnas quae iactata sunt de nomine tuo?

Et Caelestius répond :

Damno secundum sententiam beatae memoriae praecessoris tui Innocentii[4].

Cette réponse de Caelestius était la seule à obtenir

1. *De peccato orig.* 8.
2. *Ibid.*
3. *Contra duas epistul. Pelagian.* II, 5. Augustin mentionne la même le procès-verbal romain : « ... gestis de hac causa apud illam sedem Caelestio praesente et respondente confectis. » Mercator a eu entre les mains ces mêmes *gesta* romains (*P. L.* XLV, 1687).
4. *Ibid.* 6. Rapprochez *Ibid.* 5 : « Caelestium se purgare molientem ad consentiendum supra dictis sedis apostolicae litteris crebra interlocutione constrinxerit... » — On trouvera dans le *Libellus* adressé par le diacre Paulinus au pape Zosime d'autres citations de ce même interrogatoire. On y voit que dans l'interrogatoire Zosime a dûment insisté sur la sentence prononcée par le pape Innocent : « Cognovisti quales litteras dedit sedes apostolica ad fratres et coepiscopos africanae provinciae? » demande Zosime. Et encore : « Damnas illa omnia quae damnavimus, et tenes quae tenemus? » Il semble même que Zosime ait fait sien le réquisitoire de Paulinus et plus encore, il dit en effet à Caelestius : « Nolo nos circuitu ducas : damnas ea omnia quae tibi obiecta a Paulino sive per famam iactata sunt? » On ne comprend pas que, après avoir chargé Caelestius avec cette véhémence, Zosime ait conclu en sa faveur.

de lui. Encore fallait-il se prémunir contre ses réticences, ne pas se contenter donc d'une réponse conçue en termes trop généraux, rappeler les deux points de foi articulés par le pape Innocent : il fallait ne pas se laisser jouer par l'avocat retors qu'était Caelestius. L'étonnant est que le pape Zosime ne l'ait pas mieux vu.

Aussitôt après l'audience de Saint-Clément, il écrivit à Aurelius et à l'épiscopat africain sa lettre *Magnum pondus*, qui est une dure critique de la conduite des Africains à l'égard de Caelestius. Il reproche au concile de Carthage de 411, qui avait eu Caelestius à sa barre, de n'avoir rien tiré au clair : « *Unum sane movet nos, ut, cum in praesenti ibi Caelestium habueritis, nihil liquido iudicatum sit* ». Il reproche au concile de Carthage de 416 d'avoir pris en considération la dénonciation de Héros et de Lazare, contre lesquels on est à Rome prévenu au plus haut point[1] : Carthage devait-elle accepter leur témoignage? Il suffit que l'accusation ait été déposée par ces deux absents contre un absent, pour que l'affaire soit à reviser, à cette heure où l'accusé est présent, expose sa foi et provoque son accusateur.

Le pape Zosime n'a pas un mot dans sa lettre sur la sentence rendue par son prédécesseur, pas un mot de la doctrine par lui consacrée : Zosime n'a d'yeux que pour Caelestius calomnié par Héros et Lazare, sacrifié par l'épiscopat africain. Tout ce réquisitoire contre les Africains, sans que Zosime paraisse y prendre garde, se retourne contre Innocent. Car enfin Innocent n'a-t-il pas lui aussi con-

1. Sur les raisons politiques de cette animosité, Duchesne, *Hist. anc.* t. III, p. 228-233.

damné un absent sur des lettres d'absents? Zosime accepte l'hypothèse que la condamnation de Caelestius, si vraiment il a été calomnié, soit à reviser : « *Nunquam piguit in melius retorsisse iudicium* ». Il insiste sur le principe bien cruellement pour la mémoire du pape Innocent : il rappelle que Daniel avec l'aide de l'Esprit saint a fait reviser la sentence que le témoignage de deux vieillards impudiques avait obtenue contre Suzanne. On reconnaît un bon esprit, dit Zosime, à la difficulté qu'il met à croire le mal. On doit examiner longuement et attentivement, surtout quand il s'agit de la foi d'un homme, de peur de rendre incurable une blessure qu'on a désespéré de guérir.

En conclusion : « *In praesenti causa nihil praecox immaturumque censuimus...* » Quelque favorables à Caelestius et quelque durs aux Africains que soient les termes que nous avons cités de sa lettre, Zosime déclare qu'il n'a pas rendu de sentence. Il n'a voulu que communiquer aux Africains l'examen auquel il vient de procéder de la foi de Caelestius. Que si quelqu'un accuse Caelestius de penser autre chose que ce qu'il a écrit dans la profession de foi par lui soumise au Siège apostolique, qu'il vienne à Rome le reprocher en face à Caelestius : Zosime accorde pour cette instance un délai de deux mois, à l'expiration duquel, si personne ne s'est présenté, Caelestius sera absous.

Augustin, qui a si persévéramment défendu la mémoire de Zosime, n'a pas pu ne pas relever ce que le *libellus* de Caelestius contenait d'erreurs, et le danger qu'il y avait pour le Siège apostolique à paraître les approuver. Il excuse l'imprudence de Zosime, en disant que Zosime a considéré seulement

dans le *libellus* la disposition de Caelestius protestant de vouloir être éclairé sur les points qui restaient douteux pour son esprit. Cet homme (Caelestius) était une trop forte tête, ajoute Augustin, pour qu'on n'attachât point de prix à sa rétractation : voilà pourquoi on a pu approuver dans son *libellus* la volonté qu'il manifestait de se corriger, non la fausseté de sa doctrine [1]. Telle est l'interprétation qu'Augustin donnera de l'indulgence de Zosime, qu'il met au compte de sa miséricorde [2], loin de l'accuser d'avoir fut-ce un instant pactisé avec le Pélagianisme. L'interprétation d'Augustin est-elle la vraie? En toute hypothèse, il eût mieux valu pour Zosime n'avoir pas à être défendu.

Dans sa lettre *Magnum pondus,* le pape rapporte qu'il ne leva pas l'audience à Saint-Clément sans admoneste Caelestius et les évêques de divers pays qui étaient là : il leur représenta que ces discussions et ces polémiques n'ont pas de raison, qu'elles n'édifient point et détruisent plutôt, qu'elles sont l'effet d'une contagion de curiosité : chacun y veut faire montre d'esprit et d'éloquence, on abuse de l'Écriture, on tire à soi les grands hommes. Combien l'Écriture a raison de dire que le bavardage mène au péché (*Prov.* x, 19) ! Et David, de demander à Dieu de veiller sur ses lèvres et sur ses paroles (*Ps.* CXL, 3)! Au nom du Siège apostolique, Zosime invite l'épiscopat africain à se pénétrer des préceptes des saintes Écritures [3].

La lettre de Zosime n'allait pas sans un retour

1. *Contra duas epistul. Pelagian.* II, 5.
2. *De peccato orig.* 7. Cf. CHAPMAN, p. 117.
3. DUCHESNE, t. III, p. 233, voit dans ces avis sur les *inepta certamina* une allusion aux discussions autour de l'Origénisme, sans exclure l'hypothèse d'un avertissement indirect donné à saint Augustin.

sur l'éminente autorité du Siège apostolique. Les grandes affaires, disait le pape dans les premières lignes de sa lettre, réclament un examen plus étudié, afin que la sentence soit à la hauteur de l'affaire. Après ce lieu commun, Zosime ajoutait :

His accedit apostolicae sedis auctoritas, cui in honorem beatissimi Petri patrum decreta peculiarem quamdam sanxere reverentiam. Orandum igitur et incessanter orandum ut continua gratia perennique adiutorio Dei pax ex hoc fonte in totum orbem fidei et catholicae sanctitatis nullis nubibus interfuscata mittatur.

Le pape Zosime révèle sans doute dans ces quelques lignes le dessein auquel il tenait avant tout, et qui était d'assurer à l'Église une paix sans nuage, dans l'union de tous au Siège apostolique.

* * *

L'affaire de Caelestius en était là, quand on reçut à Rome la lettre de l'évêque de Jérusalem Praylios recommandant l'affaire de Pélage. Zosime aurait pu attendre que l'affaire de Caelestius fut tirée au clair entre l'épiscopat africain et le Siège apostolique : infidèle aux maximes de prudence et de temporisation énoncées dans la lettre *Magnum pondus* qu'il venait d'expédier à Carthage, Zosime décida d'instruire aussitôt la cause de Pélage, encore que Pélage ne fût pas présent. Comme pour Caelestius, il y eut une audience, dont nous sommes informés grâce à la lettre *Posteaquam a nobis*[1], par laquelle le pape communique ses conclusions à Aurelius et aux évê-

1. JAFFÉ, 330. La lettre *Posteaquam a nobis*, dans GUENTHER, t. I, p. 103-108.

ques d'Afrique : cette lettre est datée du 21 septembre 417.

L'audience a été consacrée à la lecture de la lettre de Pélage (destinée au pape Innocent), par laquelle Pélage se disculpait des accusations articulées contre lui par Héros et Lazare, et à la lecture du *libellus* dans lequel il professait sa foi. Le pape, qui a été frappé de la netteté des réponses de Caelestius dans l'interrogatoire qu'il lui a fait subir, déclare avoir trouvé les déclarations écrites de Pélage tout aussi nettes. Sa lettre, écrit-il, présentait sa justification avec abondance (*abundantissime*), sa profession de foi énonçait ce qu'il recevait et ce qu'il condamnait sans détour (*sine aliquo fuco*). Plût à Dieu, continue Zosime, que quelqu'un d'entre vous, frères très chers, eût pu assister à la lecture de cette lettre! Quelle fut la joie des saints personnages qui étaient là! Quelle leur surprise! Certains se tenaient à peine de pleurer, à la pensée que des hommes d'une foi si intègre avaient pu être calomniés!

Comme nous possédons le texte du *Libellus fidei* de Pélage, nous sommes à même de juger de l'indulgence qu'il y a à l'estimer sans détour [1]. Pélage énumère longuement les articles de la foi catholique qui ne sont pas en question entre ses adversaires et lui. Quant aux points sur lesquels ses adversaires l'attendent, il s'exprime en des formules qui ne l'engagent pas. Il termine par une déclaration cauteleuse et osée : « Voilà la foi, bienheureux pape, que nous a apprise l'Église catholique, que nous avons toujours professée et que nous professons. Que si sur quelque point nous nous sommes exprimé

1. *P. L.* t. XLV, p. 1716-1718. Hahn, p. 288-292.

maladroitement ou sans précaution, nous désirons être corrigé par toi qui as la foi et le siège de Pierre (*emendari cupimus a te, qui Petri et fidem et sedem tenes*). Mais si notre profession de foi est approuvée par le jugement de ton apostolat, celui-là sera un maladroit et un malveillant et même un non catholique, qui aura voulu me noircir, et l'on verra bien que je ne suis pas hérétique ».

Zosime, par sa lettre *Posteaquam a nobis,* annonce aux évêques africains qu'il leur adresse une copie de la lettre et du *Libellus fidei* de Pélage : Rome ne veut voir dans l'affaire de Caelestius et de Pélage qu'une calomnie, au sens juridique du terme. La lettre *Magnum pondus* n'absolvait pas Caelestius et donnait deux mois aux évêques africains pour justifier leurs accusations contre lui, son absolution devant être acquise s'ils faisaient défaut : la lettre *Posteaquam a nobis* ne tient pas compte de ce délai et de cette condition, elle joint l'affaire de Pélage à celle de Caelestius, encore que Pélage ne se soit pas présenté à Rome, elle proclame que Caelestius et Pélage, victimes de faux juges, n'ont jamais été séparés de l'Église pas plus que de la vérité, et elle est convaincue que l'épiscopat africain aura une joie sincère à l'apprendre : « *Sit vobis gaudium eos, quos falsi iudices criminabantur, agnoscere a nostro corpore et catholica veritate nunquam fuisse divulsos* ».

Cette lettre du pape Zosime aux Africains est, nous l'avons noté, du 21 septembre 417, elle est donc d'un temps où les actes authentiques du concile de Diospolis sont sûrement connus à Rome, puisqu'ils l'étaient à Carthage au début de 417, où Augustin a écrit son *De gestis Pelagii :* le pape Zosime ne

fait dans sa lettre aucune allusion au concile de Diospolis. Le pape absout purement et simplement le Pélage que le concile de Carthage de 416 a condamné. Augustin, qui s'attachera à expliquer bénignement l'acte de Zosime, assure que le pape, en étant heureux des déclarations de Pélage, n'en a pas moins voulu demander à leur sujet conseil aux évêques africains [1] : il n'est pas douteux que tel est en effet le tour que les Africains très habilement vont faire prendre à l'affaire, mais ce n'est pas celui que la lettre *Posteaquam a nobis* annonçait.

*
* *

La lettre *Posteaquam a nobis,* du 21 septembre 417, fut portée à Carthage par un sous-diacre romain, Basiliscus, dont on sait qu'il était arrivé à Carthage le 2 novembre. A cette date, Basiliscus signifia au diacre milanais Paulinus, celui qui au concile de Carthage de 411 avait requis contre les erreurs de Caelestius et qui était toujours à Carthage, d'avoir à se présenter à Rome au tribunal du pape, « *ut adessem ad apostolicam sedem et tuae iudicio Sanctitatis* ». Paulinus déclara qu'il ne se rendrait pas à cette sommation. Il adressa à Zosime un mémoire explicatif, où il faisait valoir qu'il était couvert par la sentence du pape Innocent qui avait condamné Caelestius.

« Je conjure la justice de ta Béatitude, Seigneur Zosime, vénérable pape : jamais la foi ne se trouble, surtout dans l'Église apostolique,... la vraie foi que

1. *De peccato orig.* 5 : « Hinc ergo est et illud quod scripsistis..., vosque fuisse laetatos id quod cupiebatis audisse, et tamen de verbis eius nos maluisse consulere. »

les apôtres ont enseignée et que tient l'Église romaine avec tous les docteurs de la foi catholique »[1]. La nouvelle erreur a contre elle « nombre des vieux docteurs catholiques des Églises, soit orientaux, soit occidentaux, soit du midi, soit du septentrion », le bienheureux martyr Cyprien, le bienheureux confesseur Ambroise, Grégoire de Nazianze, le bienheureux pape Innocent[2]. « Je prie donc ton bienheureux Apostolat de daigner agréer mon *libellus*, afin que je puisse rendre grâce à un si grand Siège et aux justes sentences rendues en ma faveur ».

Invités à soutenir à Rome dans le délai de deux mois leurs accusations contre Caelestius, les évêques d'Afrique s'y refusèrent, comme venait de faire le diacre Paulinus. Ils s'y refusèrent sans rompre avec Rome et sans que Rome rompit avec eux : on négocia, du début de novembre 417 à la fin de mars 418, négociation dont Augustin a dit : « *Tot et tantis inter apostolicam sedem et Afros episcopos curren-*

1. Le *libellus* de Paulinus est dans GUENTHER, t. I, p. 108-111. Il est daté du 8 novembre et sera porté à Rome par Marcellinus sous-diacre de Carthage. — On soulignera l'hommage rendu par Paulinus à la foi du Siège apostolique : « Nunquam fides vera turbatur et maxime in Ecclesia apostolica, in qua pravae fidei doctores ut deprehendantur facile veraciter puniuntur... Vera fides quam apostoli docuerunt et Romana cum omnibus catholicae fidei doctoribus tenet Ecclesia. » — Dans un sermon attribué à saint Augustin, mais d'une authenticité controuvée, on lit : « Non crederis veram fidem tenere Catholicae, quae fidem non docet esse servandam romanam ». MAI, *Nova Patrum Bibliotheca*, t. I (1852), p. 273. Le rapprochement n'est pas sans intérêt.

2. Paulinus confirme que Caelestius a appelé à Rome du jugement du concile de Carthage de 411, mais il relève que Caelestius n'a pas donné suite à son appel, sans quoi Paulinus se serait alors présenté à Rome pour soutenir l'accusation : « Ubi tunc igitur nihil agere potui, quia is qui ad sedem apostolicam provocaverat defuit, quem oportuerat utique merita suae appellationis astruere ». Paulinus fait valoir que Caelestius en ne soutenant pas son appel a reconnu la justice de la sentence prononcée contre lui à Carthage : « ... maxime cum nihil agente appellatore, secundum etiam humanas leges, superior est semper ille qui vicit. »

*tibus et recurrentibus scriptis ecclesiasticis...* »[1]. Que n'avons-nous ce riche dossier, dont rien ne s'est conservé, à l'exception de la lettre de Zosime *Quamvis patrum,* du 21 mars [2].

Cette lettre est une réponse à l'évêque de Carthage Aurelius et aux évêques qui se sont trouvés réunis en concile à Carthage avec lui : *Zosimus Aurelio et ceteris qui in concilio carthaginensi adfuerunt dilectissimis fratribus,* lit-on dans l'adresse de la lettre romaine. On se fonde sur cette adresse pour penser qu'un concile s'est tenu en effet à Carthage avant la fin de février [3]. Il n'est pas vraisemblable cependant qu'Aurelius et ses collègues aient attendu février pour répondre à la sommation qu'ils avaient reçue le 2 novembre d'avoir avant deux mois à soutenir devant le tribunal du pape leurs accusations contre Caelestius : ils durent, en même temps que le diacre Paulinus, faire savoir à Rome qu'ils estimaient cette instance inutile, mais qu'il était nécessaire que Caelestius condamnât les propositions détestables de son *Libellus fidei,* et ne se contentât pas de déclarer qu'il adhérait en gros aux lettres du pape Innocent : sans cela, beaucoup de gens diraient que les erreurs du *Libellus fidei* avaient reçu l'approbation du Siège apostolique [4]. On peut ainsi conjecturer qu'il y eut une première réponse d'Aurelius et de ses collègues en novembre, et une seconde réponse avant la fin de février. Cette seconde réponse est celle que mentionne la lettre *Quamvis patrum* de Zosime, en la qualifiant de très étendue (*epistu-*

1. *Contra duas epistul. Pelagian.* II, 3.
2. JAFFÉ, 342. GUENTHER, t. I, p. 115-117.
3. LOOFS, p. 767.
4. *Contra duas epistul. Pelagian.* II, 3.

*lae volumen*) et en la distinguant d'une première réponse.

M. Loofs a raison d'observer que le ton de la lettre de Zosime ne témoigne pas que Rome ait été offensée de l'attitude de Carthage. Nous n'avons rien fait, écrit le pape, que nous n'ayons porté spontanément par nos lettres à votre connaissance : nous avons voulu vous consulter par esprit de fraternité, et délibérer avec vous de Caelestius, qui, ayant été accusé à votre barre (vous-mêmes le dites dans votre lettre) en a appelé dès lors à notre Siège des accusations articulées chez vous contre lui. Il est vrai, Zosime souligne que le Siège apostolique a usé envers les Africains d'une condescendance qu'il aurait pu à la rigueur ne pas leur témoigner : l'autorité du Siège apostolique, en effet, est si grande, que nul ne peut reviser une sentence rendue par lui, et que, quand il lui plaît de délibérer avec les Africains, ce n'est pas qu'il ignore ce qu'il doit faire ou ait scrupule de faire quelque chose contre le bien de l'Église et qui ne serait pas approuvé [1].

Caelestius a fait appel du concile de Carthage de 411 au Siège apostolique : Zosime n'ignore pas que cet appel est ancien, « *ex appellatione pristina* », il ne doute pas pour autant qu'il ne soit recevable. L'étonnant est que Zosime, ici encore, n'ait pas un

1. Zosim. *Epistul. cit.* : « Cum nobis tantum esset auctoritatis ut nullus de nostra possit retractare sententia, nihil egimus quod non ad vestram notitiam nostris ultro litteris referremus, dantes hoc fraternitati et in commune consulentes, non quia quid deberet fieri nesciremus, aut faceremus aliquid quod contra utilitatem Ecclesiae veniens displiceret, sed pariter vobiscum voluimus habere tractatum de illo, qui apud vos (sicut ipsi per litteras dicitis) fuerat accusatus, et ad nostram... ex appellatione pristina venerat sedem, accusatores suo ultro deposcens et quae in se crimina per rumorem falso dicebat inlata condemnans. »

mot sur la sentence fulminée par Innocent. Par contre, la revendication est absolue de la souveraine autorité du Siège romain aussi bien dans l'ordre de la doctrine que dans l'ordre de la justice :

Quamvis patrum traditio apostolicae sedi auctoritatem tantam tribuerit, ut de eius iudicio disceptare nullus auderet, idque per canones semper regulasque servaverit et currens adhuc suis legibus ecclesiastica disciplina Petri nomini, a quo ipsa quoque descendit, reverentiam quam debet exsolvat, — tantam enim huic apostolo canonica antiquitas per sententias omnium voluit esse potentiam ex ipsa quoque Christi Dei nostri promissione, ut et ligata solveret et soluta vinciret, et par potestatis data conditio in eos qui sedis hereditatem ipso adnuente meruissent; — habet enim ille, cum omnium ecclesiarum, tum huius maxime ubi sederat, curam, nec patitur aliquid privilegii sustineri aut aliqua titubare aura sententiae[1] cui ipse sui nominis firma et nullis labentia motibus constituit fundamenta, et quae[2] sine suo periculo temere nullus incessat, — cum ergo tantae auctoritatis et Petrus caput sit, et sequentia omnium maiorum statuta firmaverint, ut iam humanis divinisque legibus disciplinisque omnibus[3] finiretur Romanam ecclesiam, cuius locum regeret ipsius[4] quoque potestatem nominis optinere non latet vos sed nostis, fratres carissimi, et quemadmodum sacerdotes scire debetis.

L'autorité du Siège apostolique est si haute que personne n'oserait contester un jugement par elle prononcé. Cette autorité est celle qu'a reconnue la tradition de l'Église (*patrum traditio*) et qu'elle a

1. *Cui*] Sous entendez *apostolum*.
2. *Et quae*] On peut conjecturer *et quem*, si on ne veut pas rattacher *et quae* à *fundamenta*.
3. *Finiretur Romanam ecclesiam*] Restituer *firmetur Romana ecclesia*.
4. *Regeret ipsius*] Restituer *nos regere et ipsius*.

maintenue par ses canons. La discipline ecclésiastique actuellement en vigueur témoigne par ses lois au nom de Pierre, dont elle descend elle aussi, le respect qu'elle doit. Ces premières affirmations de Zosime nous montrent que l'autorité de Rome tient exclusivement à sa qualité de Siège apostolique, et parce que dans le Siège apostolique se perpétue le nom de Pierre et sa puissance[1].

Si, en effet, l'antiquité ecclésiastique a unanimement reconnu à l'apôtre Pierre une telle puissance, c'est en vertu de la promesse du Christ notre Dieu donnant mission à Pierre de délier ce qui serait lié et de lier ce qui ne le serait pas, étant entendu qu'une égale mesure de puissance passerait aux évêques qui, par la volonté de Dieu, mériteraient d'hériter de son siège (*par potestatis data conditio in eos qui sedis hereditatem ipso adnuente meruissent*). Or l'apôtre Pierre (et aussi bien celui qui lui succède) a la charge de toutes les Églises (*omnium ecclesiarum curam*), avec éminemment la charge de l'Église de Rome où a été établi le siège de Pierre.

Ce qui suit est grammaticalement obscur, parce que le sujet des propositions est ambigu. Les mots « *nec patitur aliquid privilegii sustineri* » ont très vraisemblablement le même sujet que « *habet enim ille* ». Celui donc qui a la charge de toutes les Églises ne souffre pas que l'on revendique aucun privilège contre cette charge. Mais il ne saurait vaciller dans la doctrine, celui à qui Pierre lui-même

1. E. von Dobschütz, *Das Decretum Gelasianum* (1912), p. 252-255, rappelle que Rome, au contraire de la conception byzantine (et germanique), a toujours rattaché sa primauté à l'Évangile et aux promesses faites à l'apôtre Pierre: cela dès le pape Calliste (Tertull. *De pudic.* 21), et aussi bien le pape Etienne (Cyprian. *Epistul.* LXXV. 17).

a donné son nom pour fondement ferme et inébranlable, fondement qu'aucun téméraire ne peut attaquer sans péril. Le sujet de *titubare* n'est pas le même que celui de *constituit* : or *sui nominis* ne peut se rapporter qu'à Pierre, *constituit* aussi, et donc *titubare* se rapporte à un autre que Pierre : nous l'entendrons des évêques qui ont hérité de la chaire de Pierre.

Voilà, poursuit Zosime, l'autorité si grande dont Pierre est le principe (*caput*) et que tous les canons de nos ancêtres ont confirmée à la suite, si bien que l'Église romaine est constituée par les lois divines et humaines, par toutes les disciplines : l'Église romaine où nous tenons la place de Pierre et la puissance de son nom, vous le savez, frères très chers, car vous n'êtes pas évêques pour l'ignorer.

Parlant de cette lettre de Zosime, Tillemont dit simplement : « Il y relève fort sa dignité ». C'est bien le moins qu'on puisse dire de cette déclaration des droits du Siège apostolique, fondés sur l'autorité que le Christ a conférée en propre à l'apôtre Pierre et qui se continue dans les évêques de Rome, autorité qui revêt Zosime de la charge de toutes les Églises, autorité qui ne peut vaciller et que nul n'attaque impunément. Ce qui déconcerte dans cette déclaration, ce n'est pas ce qu'elle déclare et ce qui est l'expression de la conscience que le Siège apostolique a de sa mission dans le Catholicisme, c'est plutôt l'occasion que choisit Zosime pour faire cette déclaration. Elle n'a pas été provoquée, en effet, par l'épiscopat africain, qui dans cette négociation semble avoir été d'une déférence sincère autant qu'habile envers Zosime. Elle ne peut guère s'expliquer que par le caractère de Zosime. Engagé dans

une impasse par la contradiction où il s'est mis avec les sentences d'Innocent son prédécesseur, entrevoyant qu'il va être amené à se rallier à ces sentences, Zosime s'applique à ce que l'autorité du Siège apostolique n'en souffre pas de diminution. Ainsi s'explique que cette longue déclaration des droits du Siège apostolique serve de prélude aux quelques lignes qui sont l'objet direct de la réponse aux Africains. Zosime s'y défend d'avoir fait en tout confiance à Caelestius, et d'avoir approuvé ses paroles sans examen. Il informe enfin les Africains que l'affaire reste en l'état :

Idcirco noverit vestra fraternitas nihil nos, postquam illa vobis scripsimus vel litteras vestras accepimus, immutasse, sed in eodem cuncta reliquisse statu in quo dudum fuerant cum hoc nostris litteris vestrae indicavimus sanctitati, ut illa quae a vobis ad nos missa erat obtestatio servaretur.

La lettre du pape Zosime *Quamvis patrum*, datée du 21 mars 418, reçue (à Carthage) le 29 avril, arriva à temps pour le concile qui se tint à Carthage le 1er mai.

*
* *

Le concile de 418 fut un très grand concile, où toutes les provinces africaines furent représentées et qui ne compta pas moins de deux cents évêques. Les *Gesta* de ce concile ne se sont pas conservés[1], on a

1. Ils sont signalés par Photius (*Cod.* 53), qui mentionne que le concile compte deux cent vingt-*cinq* évêques, et qu'il se tint dans la *Basilica Fausti*. Prosper n'en compte que deux cent quatorze (*Contra collator.* 15).

les canons disciplinaires qui y furent édictés[1], et nous aurons à y revenir. Ce qui nous intéresse immédiatement dans l'œuvre du concile, ce sont ses anathématismes sur les matières du péché originel et de la grâce[2]. Prosper d'Aquitaine, qui appelle ces neuf anathématismes du nom de *Constitutio contra inimicos gratiae Dei*, nous apprend qu'ils étaient précédés d'une *epistula* au pape Zosime. Nous ne connaissons de cette synodale que les quelques lignes citées par Prosper[3]. Le concile y déclare que l'excommunication prononcée par Innocent contre Caelestius et Pélage demeure, jusqu'à ce que, par une profession catégorique, Caelestius et Pélage aient dit que nous sommes aidés par la grâce de Dieu, non simplement à connaître, mais à pratiquer la justice, si bien que sans la grâce nous ne pouvons produire une pensée, une parole, une action de vraie et sainte piété. Si ces quelques lignes sont le principal de la lettre au pape Zosime, la politique des Africains a consisté à s'en tenir à la décision du pape Innocent et à réclamer des deux appelants une déclaration sans équivoque sur la notion même de la grâce. Les anathématismes qui accompagnaient la synodate contribueraient à dissiper toute équivoque[4].

A Rome, cependant, un revirement se produisait.

1. Ils sont dans le *Cod. can. Eccl. afric.* can. 76-83.

2. Prosper. *Respons. ad obiecta Gall.* 8 (*P.L.* XLV, 1837).

3. Prosper. *Contra collat.* 15 (p. 1808) : « Constituimus in Pelagium atque Caelestium per venerabilem episcopum Innocentium de beatissimi apostoli Petri sede prolatam manere sententiam, — donec apertissima confessione fateantur gratia Dei per Iesum Christum dominum nostrum, non solum ad cognoscendam, verum etiam ad faciendam iustitiam, nos per actus singulos adiuvari, ita ut sine illa nihil verae sanctaeque pietatis habere cogitare dicere agere valeamus. »

4. Rapprochez *Contra duas epistul. Pelagian.* II, 5.

Dans sa lettre au prêtre Xystus, Augustin lui exprime qu'il était affligé d'apprendre par la rumeur publique qu'il favorisait les ennemis de la grâce, quand la même rumeur publique lui annonce que Xystus a le premier prononcé l'anathème contre ces ennemis de la grâce en présence du peuple assemblé [1]. On peut conjecturer que ce revirement fut précipité par le refus de Caelestius de répudier sans équivoque les propositions que les Africains dénonçaient [2]. Ce refus est postérieur au 1er mai, postérieur à l'arrivée à Rome de la synodale et des anathématismes du 1er mai, Augustin le dit clairement.

Le cas de Pélage était instruit concurremment, et les preuves s'accumulaient contre lui [3]. On n'avait plus à différer et on ne différa pas à Rome la condamnation des deux hérétiques. Zosime y procéda par une lettre ou *tractoria* dont le texte ne s'est pas conservé et dont on ne connaît pas la date exacte [4]. A s'en tenir aux indications d'Augustin, on doit la supposer postérieure à la réception à Rome de la synodale africaine du 1er mai et au coup de théâtre de Caelestius refusant de s'expliquer. Que la ferme attitude de Carthage ait contribué à décider Rome, on en a l'indice dans le fait que le prêtre Xystus crut devoir écrire à Aurelius et à Augustin pour protester, auprès de chacun d'eux respectivement, de la pureté de sa doctrine et de son aversion pour les erreurs condamnées : les lettres de Xystus arrivèrent à Carthage apportées par le même courrier que la *tractoria* de Zosime [5].

1. *Epistul.* CXCIV, 1.
2. *Contra duas epistul. Pelagian.* loc. cit.
3. *De pecc. orig.* 24.
4. JAFFÉ, 343.
5. *Epistul.* CXCIV, 1.

Cette dernière était adressée par Rome à toute la catholicité en même temps qu'aux Africains. Nous le savons par quelques lignes qui ont été conservées de la réponse que firent les Africains au pape Zosime, et où ils lui disent : « *Illud vero quod in litteris tuis, quas ad universos curasti esse mittendas, posuisti...* » Prosper d'Aquitaine, à qui nous devons ces quelques lignes, les introduit ainsi : « *Sacrosancta beati Petri sedes ad universum orbem papae Zosimi sic ore loquitur* » [1]. — La *tractoria* de Zosime était aussi nette que les Africains pouvaient le désirer, sur l'existence du péché originel, d'abord. Les affirmations du Siège apostolique, écrira Augustin, énoncent la foi catholique si clairement qu'aucun chrétien ne peut sans impiété avoir désormais d'hésitation [2]. La *tractoria* n'était pas moins nette sur la grâce, nous le savons par les quelques lignes de la réponse des Africains : « Tu as tiré le glaive de la vérité, disent-ils à Zosime, et tu as exécuté ceux qui exaltent la liberté de l'arbitre humain contre l'aide de Dieu » [3]. Zosime, autant que nous pouvons en juger, n'a pas adopté les neuf anathématismes du concile de Carthage du 1er mai. Il affirme l'existence du péché originel entraînant la damnation même des *parvuli*, il affirme la nécessité de la grâce adjutrice du libre arbitre, et ces deux affirmations étaient déjà celles du pape Innocent. Le Siège apostolique se tient à son propre

1. Prosper. *Contra collat.* 13. Cf. Aug. *Epistul.* ccxv, 2. *De pecc. orig.* 24. Mercator. *ubi supra.*

2. *Epistul.* cxc, 23 : « ... ut iam verbis utar quae in ipsa epistula beatissimi antistitis Zosimi leguntur... In his verbis apostolicae sedis tam antiqua atque fundata, certa et clara est catholica fides, ut nefas sit de illa dubitare christiano. »

3. Prosper. *loc. cit.*

enseignement. Sous le bénéfice de cette réserve, on peut permettre à Prosper d'Aquitaine de dire que Zosime a attaché le poids de sa *sententia* aux décrets des conciles africains, et a pour décapiter les impies armé du glaive de saint Pierre la dextre de tous les évêques[1].

*
* *

Le concile de Carthage étant du 1er mai, la *tractoria* de Zosime étant selon toute apparence de la fin de mai, la cour de Ravenne était intervenue dans cette affaire par un rescrit en date du 30 avril, adressé au préfet du prétoire d'Italie, Palladius.

Nous avons appris par l'opinion publique (*per vulgata opinione cognovimus*), écrit l'empereur Honorius, que des impies, qu'on dit avoir Pélage et Caelestius pour auteurs de leurs erreurs, tentent de troubler le stable repos de la céleste foi, et aux oreilles de notre mansuétude il est parvenu que dans notre très sainte Ville et ailleurs (*intra sanctissimam urbem nostram et alia loca*) leur virus pestifère a provoqué une dissension qui ne s'apaise pas et qui compromet la tranquillité de la bienheureuse Église. L'empereur sait que ces perturbateurs professent que Dieu en créant l'homme le fit naturellement et nécessairement mortel[2]; ils professent

1. *Contra coll.* 57 : « ... africanorum conciliorum decretis beatae recordationis papa Zosimus sententiae suae robur annexuit, et ad impiorum detruncationem gladio Petri dexteras omnium armavit antistitum. » Tillemont (t. XIII, p. 750) insinue que Zosime adresse sa *tractoria* à tous les évêques de la catholicité pour qu'ils rejettent l'hérésie pélagienne et « encore apparemment pour qu'ils en autorisassent la condamnation par leurs signatures ». Cette assertion est jugée invraisemblable par Loofs (p. 769), et avec raison.

2. Observez que la première erreur reprochée par Honorius aux

d'autres erreurs encore qu'il serait pénible de rappeler même en vue de les punir. Il est intolérable que des gens affectent de ne pas penser comme tout le monde (*plebeiae aestimans vilitatis sentire cum cunctis*). En conséquence, ordre est donné au préfet du prétoire d'expulser de Rome Pélage et Caelestius. Quiconque, où que ce soit, se déclarera partisan de leur sacrilège, encourra la peine de l'exil. Et sera cet ordre publié dans tout l'empire romain (*per omne imperium nostrum, qua mundus extenditur*) [1].

Promulgué à Ravenne le 30 avril, connu à Rome à un moment où le pape Zosime ne s'était pas encore prononcé contre Caelestius et Pélage, on peut soupçonner le rescrit impérial d'avoir pesé sur les esprits à Rome. Les Pélagiens n'ont pas manqué de s'en plaindre : à les entendre, les clercs romains ont trahi le dogme catholique qu'ils avaient publiquement défendu, et ils l'ont trahi par terreur de l'ordre impérial [2]. On a l'aveu même de la cour de Ravenne qu'elle « a suivi le jugement » de l'évêque de Carthage Aurelius, par lequel « il est constant que les Pélagiens sont condamnés justement et en connaissance de cause par tous » [3] : ainsi s'exprimera Hono-

Pélagiens est la première aussi dans les neuf anathématismes du concile de Carthage du 1er mai. Puis le rescrit impérial tourne court.

1. *P. L.* XLV, 1726. Le rescrit est au nom d'Honorius et de Théodose II. Au rescrit impérial est annexé l'édit conforme du préfet du prétoire d'Italie (p. 1727) expulsant Pélage et Caelestius de Rome, et menaçant leurs partisans, soit clercs, soit laïques, de la confiscation et de l'exil : pas de discussion inepte (*ineptae disputationis praesumptio*). (Se rappeler les *inepta certamina* dont la lettre *Magnum pondus* de Zosime détourne les évêques.)

2. *Contra duas epistul. Pelagian.* II, 5.

3. *Inter.* Aug. *Epistul.* CCI, 1 : « Secuta est clementia nostra iudicium sanctitatis tuae, qu constat eos ab universis iusta sententiae

rius dans une lettre à Aurelius datée du 9 juin 419. L'évêque de Carthage a dû agir à Ravenne en même temps qu'à Rome, antérieurement au mois de mars 418 : Rome répondit par la lettre dilatoire *Quamvis patrum traditio* du 21 mars, Ravenne par le rescrit autrement décidé du 30 avril. D'autre part, l'autorité impériale a pu sincèrement s'inquiéter de l'agitation soulevée à Rome et en quelques villes d'Italie par les polémiques pélagiennes [1]. Les Pélagiens, ne fut-ce que par leur opiniâtreté, devenaient provoquants, il fallait les réduire par l'intimidation : à Rome, le prêtre Xystus convenait que la terreur était la politique à employer envers eux, et Augustin l'en félicite, « *quibus terrendis, quantum comperimus, institisti* » [2]. Les mesures énergiques prescrites par Honorius au préfet du prétoire, ont dû être conseillées par l'évêque de Carthage, voire par l'évêque d'Hippone, qui disposaient à Ravenne de hauts appuis, principalement dans la personne du comte Valerius. Julien d'Eclanum ne se fera pas faute d'articuler ce grief contre Augustin : « *Cum tu sis caput et causa malorum...* », lui disait-il [3].

Si efficace qu'ait été la part d'Aurelius et d'Augustin dans l'intervention de l'empereur Honorius pré-

examinatione damnatos. » Rapprocher le « sentire cum cunctis » du rescrit d'Honorius du 30 avril.

1. Aug. *Op. imperf. contra Iulian.* III, 35.

2. *Epistul.* CXCIV, 2. Augustin n'est pas hostile à cette manière forte, à condition qu'on l'applique avec discernement : « Alii severius coercendi, alii vigilantius vestigandi, alii tractandi quidem lenius, sed non segnius sunt docendi. »

3. Aug. *Opus imp.* II, 104. Rapprocher le propos de Julien cité par A. *Contra Iulian.* III, 3 : « Pro vobis potius ab imperatore responsum est. » Le mot *responsum* est une allusion au rescrit du 30 avril, et tout rescrit suppose une relation préalable. Il ne peut s'agir ici que d'une relation du préfet du prétoire. Mais cela n'exclut pas une instance des grands évêques africains.

venant la décision du pape Zosime, ce dernier ne leur en témoigna aucun ressentiment. Considéra-t-il cette intervention comme une libération? Le dégagea-t-elle en effet de la pression qu'exerçait sur ses délibérations la faction pélagienne [1]? On est réduit aux conjectures. Et il ne faut pas négliger de tenir compte de l'extrême mobilité de Zosime.

Les Africains lui furent reconnaissants de leur avoir donné raison, et sans doute a-t-on un indice de leurs sentiments dans la mission qu'Augustin et quelques-uns de ses collègues acceptèrent de remplir à Césarée de Maurétanie, à l'automne de 418. Augustin était à Césarée le 18 septembre où il prononce son *Sermo ad Caesareensis Ecclesiae plebem*, et le 20 septembre où il a avec l'évêque donatiste Emeritus la conférence dont les *Gesta cum Emerito* nous ont conservé le procès-verbal. Augustin n'est pas venu à Césarée pour cette rencontre et ce colloque avec un évêque donatiste réfractaire à toutes les avances. Possidius révèle qu'Augustin et ses collègues sont venus pour terminer une affaire de l'Église et qu'ils sont venus sur les instances du pape Zosime [2]. Cette mission d'Augustin en Maurétanie Césarienne est étrange : la Maurétanie Césarienne, en effet, est une province régulièrement constituée, elle a son concile provincial, elle a son primat, et on sait qu'Augustin est très attentif au droit de chacun en ces matières [3]. A Césarée, il a trouvé réunis les évêques de la province, puisqu'il a prêché le 18 septembre « *praesentibus episcopis eiusdem*

1. Possid. 18 : « Et quoniam iidem perversi sedi apostolicae per suam ambitionem eamdem perfidiam persuadere conabantur... »
2. Possid. 14. Cf. Jaffe, 344.
3. *Epistul.* Lix, 1 et 2.

*provinciae* »[1]. Il dira : « ... *me apud Caesaream praesente... quo nos iniuncta nobis a venerabili papa Zosimo apostolicae sedis episcopo ecclesiastica necessitas traxerat* »[2]. On ne sait rien de plus de l'affaire pour laquelle Zosime a envoyé Augustin à Césarée. On voit seulement que l'évêque d'Hippone n'a pas refusé à Zosime de marcher, et aussi bien qu'en cette occurrence il a la confiance du Siège apostolique.

De son côté, Augustin n'a jamais à propos de Zosime prononcé le mot de défaillance. Julien d'Eclanum accusera Zosime de prévarication, insinuant par là que Zosime a pactisé avec le Pélagianisme et s'est ensuite retourné contre lui. Augustin rejette énergiquement cette imputation : jamais, dit-il, Zosime n'a trahi son prédécesseur le pape Innocent[3]. L'évêque d'Hippone n'ignore pas que les Pélagiens ont eu à Rome des patrons, dans le clergé même, que le prêtre Xystus a été à tort ou à raison signalé comme un de ces patrons et l'un des plus importants[4]. Le soin que met Augustin à répondre aux difficultés que le prêtre Xystus lui a transmises comme étant de celles qui se posent autour de lui, montre qu'à Rome on était très attaché à défendre le libre arbitre, et que l'on redoutait qu'il ne fut compromis par les adversaires des Pélagiens : souci judicieux dont Augustin sait le poids, et qui explique

1. *Retractat.* II, LI.
2. *Epistul.* CXC, 1. Joignez-y *Epistul.* CXCIII, 1.
3. *Contra Iulian.* VI, 37. Rapprochez *Contra duas epistul. Pelagian.* II, 3.
4. *Epistul.* CXCI, 1 : « ... inimicorum (gratiae) magni momenti patronus ante iactabatur », Ailleurs Augustin rapporte que les Pélagiens ont nourri le faux espoir de persuader leur dogme à « quorumdam Romanorum catholicis mentibus. » *Contra duas epistul. Pelagian.* II, 3.

la peine qu'il se donne à réfuter ces « *liberi arbitrii defensores, immo deceptores quia inflatores, et inflatores quia praesumptores* »[1]. Ces défenseurs du libre arbitre sont des romains de Rome[2]. Ils appuyaient sans aucun doute Caelestius et Pélage, et ils firent hésiter Zosime. Augustin a écrit que Zosime aurait dû ne considérer que la sentence de son prédécesseur, comme il l'a fait à la fin « *remota cunctatione* » : toute la faute de Zosime est d'avoir hésité devant l'audace de Caelestius et Pélage, de n'avoir pas du premier coup d'œil percé à jour leur jeu, qui (concerté ou non) ne tendait qu'à se faire absoudre par l'Église romaine en surprenant sa religion par des déclarations déloyales[3]. Étant bien entendu que, dans la révision sollicitée par Caelestius et Pélage, il ne s'agissait que de vérifier si les deux excommuniés n'avaient pas été excommuniés parce que calomniés, — et la foi proclamée par le pape Innocent n'étant pas en cause, « *servata duntaxat antiquissimae et robustissimae fidei firmitate* »[4], — on voudrait que Zosime eût déjoué plus tôt l'intrigue de gens qui abusaient de ses scrupules, de sa mobilité, et, à en juger moins charitablement qu'Augustin, on ne peut pas ne pas craindre qu'il ait été un instant leur dupe.

1. *Epistul.* CXCIV, 13.
2. *Ibid.* 1.
3. *De peccato orig.* 10 : « Videtis quod successor eius (Innocentii) sanctus papa Zosimus recolere debuerit, sicut recoluit, ut in eo (Pelagio) sui praecessoris iudicium remota cunctatione firmaret. » *Ibid.* 9 : « Romanam vero Ecclesiam ubi eum (Pelagium) esse notissimum scitis fallere usquequaque non potuit, quamvis et hoc fuerit utcumque conatus, sed ut dixi minime valuit. Recoluit enim beatissimus papa Zosimus quid imitandus praecessor eius de ipsis senserit gestis » (les *Gesta* de Diospolis).
4. *Contra duas epistul. Pelagian.* II, 3.

## II

La mission donnée par le pape Zosime à Augustin de se rendre à Césarée de Maurétanie, pour agir là avec les évêques de la province dans l'affaire que nous avons dite, est un indice d'une politique que le Siège apostolique inaugure en Afrique.

Au cours du IVe siècle, en effet, on ne trouve pas trace d'une intervention semblable du Siège apostolique en Afrique. — Ce n'est pas que l'Afrique catholique s'isole de Rome, la lutte contre le Donatisme le lui déconseillerait bien plutôt. Nous avons mentionné que, en 343, l'évêque de Carthage Gratus assiste au concile de Sardique, et dans les souscriptions de ce concile on a les noms de trente et quelques évêques catholiques africains. En 359, au concile de Rimini, la présence est signalée d'un évêque de Byzacène du nom de Musonius, qui n'était apparemment pas le seul africain : l'évêque de Carthage Restitutus passe pour avoir présidé le concile. Des *legati Afrorum* prennent part au concile d'Aquilée de 381. Les relations individuelles des évêques africains avec « l'Église transmarine » étaient fréquentes[1]. Il y avait des relations d'une portée plus haute. Ainsi le Concile de Carthage de 407 décide d'écrire au pape Innocent sur « la dissension de

1. *Cod. can. Eccl. afric.* can. 23 réglant qu'aucun évêque d'Afrique n'aille *trans mare* sans avoir pris l'avis du primat de sa province et reçu de lui une lettre de recommandation (*formata*). Les évêques africains recourent à l'empereur, « ad gloriosissimum comitatum », pour de perpétuelles intercessions ou réclamations. *Epistul.* XCVII, 2. Au concile de Carthage de 405, « recitatae sunt litterae papae Innocentii, ut episcopi ad transmarina pergere facile non debeant, quod et pisum episcoporum sententiis confirmatur. » *Cod. can. Eccl. afric.* can. 94.

l'Église de Rome et de l'Eglise d'Alexandrie, afin que l'une et l'autre pratique la paix dont le Seigneur a fait un précepte »[1]. C'était le temps où Innocent avait rompu la communion avec les évêques d'Orient et spécialement Théophile d'Alexandrie, par fidélité à la cause de saint Jean (Chrysostome). Le concile de Carthage aurait pu être mieux inspiré. Mais on voit là que Carthage et Rome avaient l'occasion de causer. Les ecclésiastiques africains qui se rendaient auprès de l'empereur, *ad comitatum,* étaient tenus de passer par Rome et d'être munis d'une lettre (*formata*) du primat de leur province ou de leur propre évêque qui les accréditait auprès de l'évêque de Rome, et celui-ci à son tour leur donnait une lettre (*formata*) pour la cour, *ad comitatum :* l'obligation d'avoir une lettre de Rome était prescrite sous peine d'excommunication[2]. — La réserve de l'évêque de Rome à l'égard de l'Afrique catholique n'en est que plus remarquable.

Le concile de Rome de 313 a prononcé entre Cécilien et ses adversaires donatistes, mais la cause avait été renvoyée à Rome par Constantin que les Donatistes avaient saisi de leur plainte. Passé le concile de 313, Rome semble ignorer le schisme donatiste qui désole l'Afrique, ou n'en connaître que le petit établissement fait par la secte à Rome. La conférence de 411 se tient à Carthage comme à l'insu de Rome. Au cours du IVe siècle, des causes africaines ont dû être jugées à Rome : elles n'ont pas laissé de traces. Des avis ont dû être sollicités de Rome, au moins sur des points de discipline : on ne connaît pour le IVe siècle qu'une réponse romaine,

1. *Cod. can. Eccl. afr.* can. 106.
2. *Ibid.* can. 101.

celle du pape Sirice qui porte la date du 6 janvier 386 et l'adresse *dilectissimis fratribus et coepiscopis per Africam*[1]. Sirice fait connaître à ses collègues africains des règles anciennes que le concile de Rome a jugé opportun de renouveler, sans viser pour autant et spécialement l'Afrique, elles semblent même ne s'appliquer qu'au cercle métropolitain de Rome. M. Monceaux croit que les neuf canons communiqués par Sirice aux Africains furent adoptés l'année même par le concile de Carthage[2].

Il faut attendre 401 et la lettre du pape Anastase pour trouver enfin une réponse à une consultation sollicitée à Rome (en même temps qu'à Milan) par le concile d'Afrique. La réponse de Rome n'a rien d'impératif. Le concile de Carthage du 13 septembre 401 ne l'entend d'ailleurs pas autrement, puisqu'il passe outre à l'avis donné par Rome et décide que, pour le clergé donatiste qui se convertit, la décision de chaque cas sera laissée à l'arbitre de l'évêque catholique « *qui in eodem loco gubernat Ecclesiam* ». Décision où se manifeste l'égalité que l'Afrique aime à maintenir entre ses évêques, la primatie en chaque province passant de droit au plus ancien et n'étant pas attachée à un siège historique[3]; décision où se manifeste aussi le ferme propos de l'Afrique de régler

1. Jaffé, 283. Le pape Sirice mentionne en commençant que son concile s'est réuni « ad sancti apostoli Petri reliquias, per quem et apostolatus et episcopatus in Christo coepit exordium. » Sirice se défend d'imposer des préceptes nouveaux, il ne fait que rappeler des règles établies, « quae apostolica et patrum constitutione sunt constituta. » Mais il insinue qu'il conviendra que désormais tous les évêques catholiques les observent : « Haec sunt quae deinceps, intuitu divini indicii, omnes catholicos episcopos expedit custodire. »

2. Monceaux, t. IV, p. 353.

3. Cf. *Cod. can. Eccl. afric.* 39 : « Ut primae sedis episcopus non appelletur princeps sacerdotum aut summus sacerdos aut aliquid huiusmodi, sed tantum primae sedis episcopus. »

elle-même sa discipline, tout en désirant l'accorder à la discipline des Églises transmarines, « *ut non concilium quod in transmarinis partibus de hac re factum est dissolvatur* »[1].

Assurément, nous avons trouvé un autre style dans les lettres au pape Innocent des conciles de Carthage et de Milève en 416, et la *Causa finita est* d'Augustin suppose une considération très différente de Rome. La différence s'explique du fait que l'Afrique est en matière de foi scrupuleusement unie à Rome, et qu'en matière de discipline, l'unité étant sauve, elle entend être *sui iuris*[2]. Cette distinction, pour être en progrès sur les dispositions de saint Cyprien, n'est pas de nature à s'accorder avec la politique du pape Zosime.

Deux incidents vont accentuer davantage encore cette politique.

On a une lettre de Zosime[3] du 16 novembre 418, *Miror vos*, adressée aux évêques de la province de Byzacène, à la suite d'un concile tenu par eux et dans lequel ils ont procédé au jugement d'un de leurs collègues. Nous supposerons, avec Tillemont, que l'évêque ayant sans doute été condamné, a porté plainte à Rome et a fait valoir que le concile avait

1. Rapprocher la lettre d'Augustin à Classicianus, citée plus haut (p. 389). Rapprocher *Cod. can. Eccl. afric.* can. 48, la référence à un canon du concile de Capoue de 389.

2. Rapprochez la lettre du pape Innocent à Aurelius (JAFFÉ, 301), sur la date de Pâques l'an qui vient. L'évêque de Rome a opté pour une date, il invite Aurelius à l'examiner avec son concile de Carthage, et à lui faire connaître si l'on s'accorde : « Iam prudentiae tuae erit, consors mihi frater, cum unanimis et consacerdotibus nostris hanc ipsam rem in synodo religiosissima tractare, ut si nihil dispositioni nostrae resultat, nobis plenissime aperteque rescribas. »

3. JAFFÉ, 346. Si la lette d'Innocent à Aurelius, JAFFÉ, 342 (en 416), est authentique, nous aurions là un précédent à la politique d'intervention.

voulu qu'il fut jugé par des laïques[1]. Le texte fragmentaire de la lettre *Miror vos* ne révèle ni le nom de l'évêque, ni la décision prise à son sujet par le Siège apostolique. Le pape adresse au concile de Byzacène, en termes sévères, le reproche d'avoir fait siéger des laïques parmi les juges de l'évêque. En vérité, conclut Zosime, il est ridicule et plus encore douloureux de voir ainsi vaciller la règle ecclésiastique et avilir la force des canons : « *Illud quis non rideat, immo non doleat, cum taliter ecclesiasticam videat regulam titubare et vigorem canonum ad hoc esse deiectum ?* » Zosime cette fois a l'avantage de parler au nom du droit. La leçon n'en est pas moins rude qu'il donne là à un concile d'une province d'Afrique sur le respect de la dignité épiscopale : « *Miror vos nullam reverentiam nostri nominis praestare fastigio* (l'éminente dignité du nom d'évêque), *nec honorem episcopatui talem deferre qualis debet iis servari quorum hic honor est* ».

Peut-on permettre à des prêtres, à des diacres, à des clercs moindres, d'appeler outremer d'une sentence prononcée contre eux par leur évêque? Le concile de Carthage du 1er mai 418 a interdit ces appels sous peine d'excommunication [2]. Toute seconde instance n'est pas supprimée pour autant [3], car, aux termes du dit canon, le plaignant peut faire appel du jugement de son évêque aux *vicini episcopi*, et ceux-ci, avec l'agrément (*ex consensu*) de l'évêque intéressé, instruiront et prononceront. Et même de la sentence des *vicini episcopi* le plai-

1. Tillemont, t. XIII, p. 737.
2. *Cod. can. Eccl. afric.* can. 125.
3. Rapprochez can. 79 (concile de 401).

gnant pourra appeler aux conciles africains, c'est-à-dire au concile d'Afrique ou au concile provincial présidé par le primat de la province. En retour quiconque appellera outremer ne sera reçu à la communion dans aucun diocèse d'Afrique : « *Ad transmarina qui putaverit appellandum a nullo intra Africam in communionem suscipiatur* »[1].

Vers ce temps-là, il arriva que l'évêque de Sicca, Urbanus, ayant excommunié un de ses prêtres, Apiarius, l'excommunié avait porté plainte à Rome et Zosime accueilli ses doléances. Cette fois Zosime ne se contenta pas d'écrire, comme il avait fait avec les évêques de Byzacène.

Il dépêcha à Carthage un évêque italien, Faustinus évêque de Potentia, et deux prêtres de l'Église romaine, Philippe et Asellus, munis d'instructions écrites (*commonitorium*), où il était dit qu'ils devaient agir fortement à titre de représentants de l'évêque de Rome en Afrique : « *Vos, ita ut nostra, immo quia nostra ibi in vobis praesentia est, cuncta*

1. Ce canon 125 (qui est du concile de Carthage de 418) reproduit le canon 28 (qui est attribué au concile de Mileve de 416). Entre le texte du 28 et le texte du 125 il y a quelques variantes. Tillemont (t. XIII, p. 1034) croit que le canon 28 doit être rapporté au concile de Carthage de 418. Cela n'explique pas le désaccord des deux rédactions, qui est un petit problème qui a fait couler beaucoup d'encre, parce que, en insérant les mots — « *sicut et de episcopis saepe constitutum est* » — le canon 28 paraît interdire aux évêques aussi tout appel outremer. On a conjecturé, que ces mots sont d'un autre temps. A la date de 418, en effet, on n'avait jamais encore en Afrique interdit aux évêques d'appeler à Rome, l'interdiction ne tombait que sur le reste du clergé : voyez à l'appui le can. 105, du concile de 407. Il n'existe aucun canon africain qui ait « défendu l'appel des evesques avant le canon [28] où est cette clause », comme le reconnaît Tillemont (p. 1035). On a conjecturé aussi que le sens pourrait être : « ... de même que ces sortes d'appel au concile général (d'Afrique) sont de droit pour les évêques, ainsi qu'on l'a souvent proclamé. » HEFELE-LECLERCQ, *Hist. des Conciles*, t. II (1908), p. 203. Dom CHAPMAN, « Apiarius », *Dublin Review*, CXXIX (1901), p. 109.

*peragite* »[1]. On était habitué à voir dans les conciles des *legati* chargés de représenter un évêque absent, mais invité : ici le Siège apostolique affirme son droit d'envoyer spontanément dans une province comme l'Afrique des *legati* qui agiront en son nom.

On a vu dans cette nouveauté un emprunt fait par l'évêque de Rome à la cour de Ravenne déléguant des commissaires extraordinaires pour agir en son nom dans les provinces[2]. Ce rapprochement n'est pas sans valeur. Toutefois, on ne doit pas oublier que le canon 7 du concile de Sardique prévoit que, au cas où l'évêque de Rome décidera de demander aux évêques d'une province de réviser une sentence prononcée contre un évêque par les évêques de la province voisine, l'évêque de Rome aura la faculté d'envoyer « *de latere suo* » des prêtres pour siéger avec les nouveaux juges, étant spécifié que ces envoyés auront l'autorité du pape qu'ils représentent, « *ut habeant etiam auctoritatem personae illius a quo destinati sunt* ».

Les trois légats de Zosime, arrivés à Carthage, pense-t-on, sur la fin de l'année 418, furent accueillis avec une correction qui était déjà de l'hostilité : des procès-verbaux (*gesta ecclesiastica*) furent tenus des audiences qu'Aurelius, évêque de Carthage, leur accorda assisté de quelques-uns de ses collègues, dont était Alypius, évêque de Tagaste. Les légats ayant exposé de vive voix l'objet de leur mission, on

1. JAFFE, 347.

2. On en a un exemple dans la mission confiée par Honorius au comte Marcellinus, d'abord pour présider la conférence de 411, ensuite pour en assurer les résultats : « Propter quod perficiendum etiam a suo latere tribunum et notarium Marcellinum ad Africam iudicem miserat », écrit Possidius (*Vita*, 13). Le terme *a latere* est pris ici, comme dans le canon de Sardique, dans son acception purement littéraire.

exigea d'eux qu'ils produisissent les instructions écrites que le pape Zosime leur avait données[1]. Ils s'exécutèrent, le *commonitorium* fut inséré dans les *gesta*. L'évêque de Rome demandait : 1° que lés évêques africains pussent appeler au Siège apostolique, 2° qu'ils n'allassent pas si souvent à la cour de Ravenne, 3° que les prêtres et les diacres excommuniés témérairement par leurs évêques fussent jugés à nouveau par les évêques voisins, 4° que l'évêque Urbanus de Sicca fût séparé de la communion ou même appelé à Rome, s'il ne corrigeait pas les torts qu'il avait eus envers le prêtre Apiarius. Zosime appuyait ses demandes 1 et 3 sur les canons conformes du concile de Sardique[2] en les attribuant au concile de Nicée[3].

Sur la demande 4, Aurelius et ses collègues, qui ne considéraient sans doute pas leur réunion comme un concile, décidèrent de renvoyer l'affaire d'Apiarius au prochain concile plénier (celui qui se tint le 25 mai 419).

Sur la demande 2, « *Ne ad comitatum episcopi importune navigent* », on a conjecturé que Zosime trahissait par là son ressentiment des démarches

1. Rapprochez *Cod. Theod.* I, 3, 1 (p. 33), la constitution des empereurs Gratien, Valentinien et Théodose, du 16 juin 383, prescrivant que les mandataires de l'empereur ne peuvent alléguer des instructions secrètes et n'ont d'autres pouvoirs que ceux que spécifient les lettres impériales qui les accréditent.

2. Sur l'authenticité de ces canons, J. Zeiller, *Les origines chrét. dans les provinces danubiennes de l'Empire Romain* (1918), p. 243-256, et mon étude « M. Babut sur l'authenticité des canons de Sardique », dans le *Bulletin d'anc. litt. et d'arch. chrét.* 1914, p. 202-208.

3. Nous voyons saint Ambroise, en 396, attribuer au concile de Nicée un canon qui n'est pas de Nicée, et dont on ne sait même d'où il est : « ... non solum hoc Apostolum de episcopo et presbytero statuisse, sed etiam Patres in concilio nicaeni tractatus addidisse neque clericum quemquam debere esse qui secunda coniugia sortitus sit ». Ambros. *Epistul.* LXIII, 64.

faites naguère par l'épiscopat africain à Ravenne pour obtenir la proscription des Pélagiens. En réalité, l'importunité que Zosime voulait réprimer n'était pas nouvelle, puisqu'elle est dénoncée déjà en 343 par le canon 8 du concile de Sardique, et même comme un travers des évêques africains, dont Gratus, l'évêque de Carthage d'alors, présent à Sardique, est le premier à gémir. Comme les voyages à la cour d'évêques solliciteurs n'étaient pas mieux vus de l'épiscopat africain que de Rome, on ne dut faire à Carthage aucune difficulté de s'associer au vœu du pape Zosime, et, si ce vœu était une monition, on put feindre de ne pas s'en apercevoir.

La demande de Zosime, à savoir que les appels des prêtres et des diacres excommuniés par leur évêque devaient être portés devant les évêques voisins (*apud finitimos episcopos*), était une règle édictée à Sardique (can. 17). Mais nous avons vu que c'était aussi bien une règle de l'Église d'Afrique que les causes des prêtres et des diacres fussent jugées en seconde instance par les évêques voisins, à condition que l'évêque y consentit de la sentence de qui était fait appel. L'évêque de Sicca n'avait-il pas consenti à ce qu'Apiarius en appelât aux évêques voisins, et était-ce là une des incorrections relevées par Rome à la charge de l'évêque ? Si le pape Zosime rappelait la règle, c'est qu'apparemment en Afrique on venait d'y manquer.

La demande 1 de Zosime, « *de appellationibus episcoporum ad romanae Ecclesiae sacerdotem* », ainsi énoncée s'explique mal, car on ne contestait pas en Afrique le droit que les évêques avaient d'appeler au Siège apostolique d'une sentence de concile africain : on ne peut produire jusqu'en 418 aucun

canon africain qui soit contraire à ce droit. Néanmoins, redirons-nous, si le pape Zosime rappelait la règle, c'est qu'apparemment en Afrique elle avait dû être récemment contestée.

Aurelius et ses collègues, après avoir renvoyé au prochain concile de Carthage l'examen du cas d'Apiarius, écrivirent au pape Zosime qu'ils consentaient à ce que les évêques pussent appeler à Rome et les ecclésiastiques aux *vicini episcopi* dans leur province, jusqu'à ce qu'on eut vérifié si les canons invoqués à l'appui par le Siège apostolique étaient vraiment de Nicée [1]. Cette réponse d'Aurelius est pour nous une énigme. Comment les Africains peuvent-ils consentir à observer des règles qui ont été jusque-là observées ? Doit-on supposer que, par une décision dont nous ignorons tout, ils se sont déclarés contre ces deux règles, et qu'ils consentent ensuite à suspendre cette décision ? Quelque hypothèse que l'on fasse, le fait est certain qu'Aurelius et ses collègues accordent au pape Zosime ce qu'il demande, qui est le maintien des règles jusqu'ici observées en Afrique, mais cette fois maintien provisoire, car il est subordonné à la vérification des deux canons allégués de Nicée : le pape Zosime est prié de ne pas prendre cette enquête en mauvaise part.

1. Lettre du 25 mai 419 : « ...ut Romam liceat episcopis provocare et ut clericorum causae apud suarum provinciarum episcopos finiantur, iam priore anno etiam litteris nostris ad eumdem venerabilis memoriae Zosimum episcopum datis insinuare curavimus ut ea servare (sine ulla eius iniuria) paulisper sineremus usque ad inquisitionem statutorum Nicaeni concilii. » — TILLEMONT, t. XIII, p. 777 : « Les Evesques d'Afrique mandèrent cette année au pape Zosime, par la lettre de leur Concile, qu'ils consentoient à observer les canons en question, les supposant pour estre du concile de Nicée, et cela jusques à ce qu'on eust fait une plus exacte recherche des veritables canons de ce concile ; c'est-à-dire qu'ils consentoient que les Evesques pussent appeler au Pape, et les Ecclésiastiques aux Evesques voisins, dans leur province. »

Il est douteux que Zosime ait reçu la lettre d'Aurelius et de ses collègues, car il mourut le 26 décembre 418.

Sa succession fut l'occasion d'un schisme à Rome, où Boniface et son compétiteur Eulalius se disputèrent pendant trois mois le Siège apostolique. La cour de Ravenne, qui en pareille occurrence voulait à tout prix maintenir l'ordre et ne savait où se prendre pour y arriver, finit par s'arrêter à l'idée d'un concile qui serait convoqué à Spolète pour le 13 juin, que présiderait saint Paulin de Nole, et auquel seraient appelés des évêques des provinces africaines et des provinces gallicanes. La *Collectio Avellana* a conservé les lettres d'invitation adressées soit à l'évêque de Carthage Aurelius, soit à sept évêques africains dont le premier est Augustin, le second Alypius (de Tagaste), le quatrième Donatianus (de Telepte, alors primat de Byzacène) : ces lettres sont datées du 20 mars 419. Et nous avons du 7 avril la lettre de l'empereur Honorius au proconsul d'Afrique le chargeant d'informer les évêques invités que le concile de Spolète est décommandé, Eulalius ayant été écarté et Boniface reconnu [1].

Pour reprendre à Carthage la discussion avec les légats [2], on dut attendre la fin du schisme romain : le concile plénier de Carthage se réunit seulement le 25 mai 419. L'évêque de Carthage, Aurelius, le présidait [3].

1. Guenther, t. I, p. 72-74, 81-82.
2. Jaffe, 348.
3. Dans ce qui subsiste des actes du dit concile, on a la date, la mention du local (*in secretario basilicae Fausti*), l'indication des membres du concile. L'évêque de Carthage et le primat de Numidie ont le pas sur l'évêque légat du pape. Quant aux deux prêtres qui sont envoyés avec lui, ils passent après les 217 évêques présen s.

La lettre synodale (elle est adressée au successeur de Zosime) expose d'abord que l'affaire d'Apiarius a été liquidée. Le prêtre excommunié a demandé pardon de ses fautes et a été relevé de son excommunication. Comme on ne peut décemment le réintégrer à Sicca, on lui a délivré une lettre (*epistolium*) en vertu de laquelle il exercera son ministère de prêtre où il voudra, où il pourra. Les termes qui servent au concile à traiter d'Apiarius ne laissent pas de doute que l'excommunié de Sicca était coupable, et que, même repenti, il n'est pas digne d'intérêt; ils laissent entendre cependant que l'évêque de Sicca n'a pas été sans reproche dans la procédure. Le concile a fait la part des fautes de chacun : la solution à laquelle il s'est arrêté justifie en somme les scrupules que l'excommunication d'Apiarius par son évêque avait fait naître à Rome.

Sur la question des canons de Nicée allégués par Zosime, et d'abord du canon qui a trait aux appels des évêques à Rome, Alypius déclara qu'il ne figurait pas dans les exemplaires grecs qu'on possédait en Afrique du concile de Nicée. Alypius proposa donc qu'Aurelius s'informât à Constantinople, à Alexandrie, à Antioche; on demanderait au pape Boniface de procéder de son côté à la même vérification. En attendant, on observerait ce que prescrivait le canon allégué par Zosime, comme on s'y était engagé : « *Ista nos tamen tantisper servaturos, ut antea dixi, donec integra exemplaria veniant, profitemur* ». Le légat Faustinus protesta vivement contre cette pro-

Faustinus est qualifié de « ecclesiae Potentinae provinciae Italiae Piceni legato ecclesiae romanae »; Philippe et Asellus, « presbyteris atque legatis romanae ecclesiae ». MANSI, t. IV, p. 401-408. Pour la bibliographie de ce concile, HEFELE-LECLERCQ, p. 197-198.

position, où il voyait une injure à l'Église romaine : on devait écrire au pape Boniface seul et s'en remettre à lui de la vérification des canons allégués. Le concile ne s'arrêta pas à ces remontrances.

Augustin, qui assistait au concile, était du même sentiment qu'Alypius, donc du même sentiment que le concile. A son tour, il demanda que le canon qui avait trait aux appels des ecclésiastiques à leurs *vicini episcopi* fut vérifié de même, en déclarant qu'on l'observerait provisoirement : « *Et hoc nos servaturos profitemur, salva diligentiore inquisitione concilii Nicaeni* ». Le concile se rangea à l'avis d'Augustin : « *Omnia* (*quae*) *in Nicaeno concilio statuta sunt nobis omnibus placent* ». Si les deux canons sont de Nicée, la discussion sera close. S'ils ne sont pas retrouvés dans les exemplaires de Nicée, on en délibérera dans un prochain concile, à Carthage, « *collecta synodo de hoc in sequenti tractabimus* ». Dans ce conflit entre Carthage et Rome, la solution préconisée par Augustin et Alypius est de s'en tenir à ce que le concile de Nicée a réglé. Nous n'avons pas de raison de douter de la bonne foi d'Augustin et de son ami, qui cherchaient apparemment un terrain de conciliation entre les réclamations du trop impérieux légat et l'irritation contenue encore de l'épicospat africain.

Le 30 mai, dans une dernière séance tenue au *secretarium* de la *basilica Restituta*, le légat Faustinus et les deux prêtres romains étant présents, le concile décida de se séparer en instituant une commission permanente de vingt-deux évêques, que présiderait Aurelius, et dont Augustin, Alypius, Possidius, entre autres, faisaient partie. En même temps le concile publia le recueil qu'il avait fait dresser des

canons reçus dans l'Église d'Afrique, *Codex canonum Ecclesiae africanae,* qui fut inséré dans les *Gesta* du concile. Rome pourrait « constater que l'Église africaine possédait un code assez complet, tel qu'on n'en connaissait pas en Italie »[1].

Le récit des faits, tel qu'on peut l'établir, ne reste pas sans quelques points obscurs que nous avons signalés : il s'en dégage cependant que, si un conflit a failli éclater en 418-419 entre Rome et Carthage, la menace en a été écartée provisoirement par une diplomatie habile à gagner du temps et qui semble avoir été conduite par Alypius et Augustin.

*
* *

Pour l'heure, « le pape Boniface qui aimoit l'ordre et les canons ne s'offensa point sans doute de la conduite des Evesques d'Afrique »[2]. En 420, en effet, Augustin dédiera au pape Boniface son traité *Contra duas epistulas Pelagianorum.* Le prologue dit au mieux les sentiments personnels d'Augustin envers l'évêque de Rome. Nous y apprenons qu'Alypius s'est rendu à Rome, qu'il a été reçu avec affection par Boniface, qu'il a pu s'entretenir à loisir avec lui, qu'il a été son hôte, qu'il lui a fait connaître le cœur d'Augustin comme il a fait ensuite connaître à Augustin le cœur du pape. Cette préface exquise témoigne de l'amitié que Boniface a vouée à Augustin et dont Augustin s'autorise pour oser écrire à sa Béatitude sur les nouveaux soucis que causent à son âme épiscopale les ennemis de la grâce de Dieu. Défendre les ouailles du bercail du Seigneur, écrit

1. Duchesne, t. III, p. 251,
2. Tillemont, t. XIII, p. 786.

l'évêque d'Hippone, est un devoir qui nous est commun à tous, évêques, encore que la charge de l'évêque de Rome soit plus élevée qu'aucune autre :

...Tanto maior in me tuae sanctitatis est facta notitia quanto certior amicitia. Neque enim dedignaris, qui non alta sapis quamvis altius praesideas, esse amicus humilium... Unde... ausus sum aliquid ad tuam Beatitudinem scribere de his rebus quae hoc tempore episcopalem curam si qua in nobis est ad vigilantiam pro grege dominico stimulo recentiore sollicitant.

Novi quippe haeretici... (cum) non desinant fremere ad dominici gregis caulas,... communisque sit omnibus nobis qui fungimur episcopatus officio (quamvis ipse in ea praeemineas celsiore fastigio) specula pastoralis, facio quod possum pro mei particula muneris [1].

Les évêques dans la *Catholica* ont en commun à veiller sur le troupeau du Seigneur : à eux tous ensemble la même vigilance est le devoir de l'office épiscopal, qu'Augustin, jouant sur l'étymologie du mot épiscopat, appelle *specula pastoralis*, le poste d'observation du pasteur. Mais le poste d'observation de Boniface domine tous les autres en élévation : « *Ipse in ea (specula pastorali) praeemines celsiore fastigio* ». Augustin le donnait à entendre déjà, quand il disait à l'évêque de Rome que son humilité ne souffrait pas de la prééminence de son siège : « *Non alta sapis quamvis altius praesideas* ».

Boniface a confié à Alypius, pour qu'il les remette de sa part à Augustin, les deux lettres de Pélagiens dont la réfutation est tout le sujet du traité. Boniface, sans qui il n'aurait pas connu ces lettres, a voulu qu'Augustin les connaisse parce que son nom

1. *Contra duas epistul. Pelagian.* I, 1 et 2.

y est prononcé et calomnié : Augustin le remercie de cet envoi. En retour, il dédie au pape son traité, moins pour l'instruire, que pour l'examen qu'il en attend de lui : « *Haec... ad tuam potissimum dirigere sanctitatem, non tam discenda quam examinanda, et ubi forsitan aliquid displicuerit emendanda, constitui* »[1].

La controverse pélagienne s'efforçait alors de renaître, avec désormais Julien d'Eclanum pour protagoniste. Les Pélagiens reprochaient au clergé romain de s'être retourné contre eux après les avoir encouragés : il n'y avait donc pas qu'Augustin à être attaqué, mais nul mieux que lui ne pouvait répondre, et du même coup défendre le clergé de Rome. Il n'y manque pas[2]. Les hésitations de Zosime ne sont point passées sous silence ; si le clergé de Rome a eu des défaillances, elles ne sont point niées; Augustin cependant relève la valeur de la sentence d'Innocent, et déclare fortement que Rome n'a pas un instant trahi cette sentence[3].

Augustin, par cette apologie sur laquelle il n'a pas varié, rendait au Siège apostolique un service et lui témoignait son dévouement. Alypius, qui faisait la liaison entre Hippone, Rome, et Ravenne aussi, porta lui-même à Rome le traité d'Augustin dédié au pape Boniface[4]. Ce moment est unique dans toute la carrière d'Augustin : il a la confiance de l'évêque de Rome et il collabore à son action.

Rome n'a pas marqué dans sa conversion et son

1. *Ibid.* 3.
2. *Ibid.* II, 5-8.
3. *Ibid.* 8 : « Profecto Ecclesiae romanae praevaricator potius esset quicumque ab illa sententia deviasset, quod Deo propitio quoniam factum non est, sed ipsa constanter repetita Caelestii et Pelagii damnatione servata est, intellegant se isti esse unde alios criminantur. »
4. *Op. imp. contra Iulian.* I, 85.

baptême, qu'il a toujours rattaché au grand souvenir d'Ambroise ; il ne parle du séjour à Rome (383-384) qui précéda son arrivée à Milan, que pour les Manichéens qu'il y fréquenta et pour ses déceptions de professeur de rhétorique ; mais il a connu à Rome (sans doute après son baptême et dans le second et dernier séjour qu'il y fit de l'automne de 387 à l'automne de 388) des monastères d'hommes à la tête desquels étaient des personnes graves, prudentes et riches de la science divine [1]. Le clergé de Rome, les papes Damase († 384), Sirice († 399) et Anastase († 401) ne comptent pas dans la biographie d'Augustin. Revenu en Afrique, retiré à Tagaste, puis prêtre à Hippone, Rome ne le reverra plus.

En 394, grâce à Alypius qui vient de visiter les lieux saints, il entre en relations épistolaires avec saint Jérôme. Vers le même temps et grâce au même Alypius, des relations se nouent entre Augustin et saint Paulin de Nole. En 408, la grande romaine qu'est Mélanie apparaît dans le cercle de l'évêque d'Hippone. C'est seulement vers 413 que l'on découvre un point de contact d'Augustin avec le pape Innocent (401-417) : Augustin a reçu une lettre du pape : nous ignorons à quelle occasion, et nous n'avons pas de réponse d'Augustin à Innocent. Nous savons seulement que la lettre du pape a été écrite sur l'intervention d'un haut magistrat de Rome, Caecilianus, auquel Augustin en exprime sa gratitude [2].

1. *De morib. Ecclesiae catholicae*, I, 70 : « Romae etiam plura cognovi (diversoria sanctorum), in quibus singuli, gravitate atque prudentia et divina scientia praepollentes, ceteris secum habitantibus praesunt... » Sur les relations d'Augustin à Rome, avant sa conversion, l'orateur Hierius, le préfet Symmaque, Alfaric, p. 242.

2. Aug. *Epistul.* cli, 2. On doit noter que, aux environs de la catas-

En 416, les lettres à Innocent du concile de Carthage et du concile de Milève sont des lettres collectives, et il faut en dire autant de la lettre à Innocent, envoyée en même temps que les deux précédentes, et signée d'Aurelius, d'Alypius, d'Augustin, d'Evodius et de Possidius : la personnalité d'Augustin n'y est pas en jeu, non plus que dans les réponses du pape Innocent. Reuter, qui a étudié avec soin cet aspect d'Augustin[1], peut dire qu'il n'a pas été dans la confiance du pape Zosime. Encore Reuter ne fait-il pas état du propos énigmatique de saint Jérôme[2] donnant à supposer qu'Augustin en serait venu à menacer de se démettre de l'épiscopat si Caelestius et Pélage étaient absous à Rome.

Autour du pape Zosime cependant il se trouvait des clercs romains qui regardaient vers Hippone et considéraient Augustin comme le maître de l'heure[3]. On a deux lettres d'Augustin, de 418, qui sont des réponses à un prêtre et à un diacre de Rome. Le diacre Célestin a écrit à Augustin pour lui demander son amitié, dont la réponse d'Augustin l'assure avec bonne grâce[4]. Nous verrons Augustin, dans une autre lettre, le féliciter de son élévation au Siège

trophe de 410, l'Afrique accueille une nuée de Romains fugitifs, qui passent ou s'établissent.

1. Reuter, p. 293.

2. Hieronym. *Epistul.* cxli : « Contra flantes ventos ardore fidei perstitisti. Maluisti, quantum in te fuit, solus liberari de Sodomis quam cum pereuntibus commorari. Scit quid dicam prudentia tua. » Tillemont, t. XIII, p. 728, conjecture que ces mots font allusion à un incident des négociations entre Zosime et les évêques d'Afrique : Augustin aurait menacé de se démettre de l'épiscopat, si Caelestius et Pélage étaient absous par Rome.

3. Cf. Hieronym. *Epistul. cit.* « In orbe celebraris. Catholici te conditorem antiquae rursum fidei venerantur atque suscipiunt, et, quod dignum maioris gloriae est, omnes haeretici detestantur ». Certains lisent *in urbe*, pour *in orbe*.

4. *Epistul.* cxcii.

apostolique[1]. Pour le prêtre Xystus, qui a été représenté en Afrique comme un important patron des Pélagiens à Rome, il a tenu à assurer Aurelius et plus encore Augustin de son ralliement à la saine doctrine. Augustin, dans une première réponse, l'encourage à redoubler de zèle contre ses clients de la veille maintenant condamnés par le Siège apostolique[2]. Dans une nouvelle et plus longue réponse, il le loue de ce que par lui s'exprime la foi même de l'Église romaine, il le félicite de son zèle, il insiste sur les erreurs pélagiennes pour en montrer l'inconsistance, tout cela sans hauteur, et même en remerciant Xystus de sa bienveillance dont témoignent ses lettres[3].

L'évêque d'Hippone, à son rang d'évêque africain, n'a pas recherché ces amitiés romaines, et sa fidélité au Siège apostolique n'en dépend pas. Cette fidélité est inaltérable, on va le voir.

*
* *

Fussala[4], un *castellum* du territoire d'Hippone, n'avait jamais eu d'évêque et appartenait au diocèse d'Hippone (*ad paroeciam Hipponensis Ecclesiae*). Longtemps la grande majorité du peuple avait été donatiste, le *castellum* même ne comptant pas un catholique. La miséricorde de Dieu permit que tous ces Donatistes revinssent à l'unité de l'Église (appa-

1. *Epistul.* CCIX, 1.
2. *Epistul.* CXCI.
3. *Epistul.* CXCIV, 47.
4. L'affaire de Fussala est connue par le récit qu'en fait Augustin (*Epistul.* CCIX) au pape Célestin qui a succédé à Boniface mort le 4 sept. 422. F. MARTROYE, *S. Augustin et la compétence de la juridiction ecclésiastique* (1914). Extrait des *Mémoires*, t. LXX, de la Soc des Antiquaires de France.

remment après 411). Ce ne fut d'ailleurs pas sans peine, car les prêtres qu'Augustin y employa eurent à souffrir les plus atroces traitements, jusque-là que quelques-uns furent tués, mais enfin leurs souffrances ne furent pas stériles, et l'unité se trouva assurée. Comme la distance d'Hippone à Fussala était de quarante milles, soucieux de ce qu'il devait à ces nouveaux convertis, l'évêque d'Hippone résolut de leur donner un évêque. Le choix d'Augustin se porta sur un de ses prêtres qui avait l'avantage de savoir le punique : il pria par lettre le primat de Numidiè (*sanctum senem*[1] *qui tunc primatum Numidiae gerebat*) de venir à Fussala, si long que fut le voyage, et, le primat s'étant rendu en effet à Fussala avec Augustin, on allait procéder à l'ordination de l'élu, quand celui-ci refusa de se laisser ordonner. J'aurais dû différer, écrit Augustin, plutôt que de précipiter une si périlleuse affaire, mais je ne voulus pas avoir amené pour rien le grave et saint vieillard qu'était le primat : je proposai aux gens de Fussala d'accepter pour évêque Antonius, jeune lecteur qui avait été depuis son enfance nourri par nous dans le monastère (d'Hippone), et qui m'accompagnait à Fussala. Les pauvres gens acceptèrent ma proposition avec une obéissance grande. On procéda à l'ordination, et Antonius devint leur évêque[2].

Saint Augustin s'exprime avec une grande miséricorde sur cet Antonius, « *quem nutriendum collegi* », et aussi bien sur ces gens de Fussala qu'il

1. En chaque province, le primat étant le plus vieil évêque est par respect qualifié de *senex*.

2. Pas d'évêque de Fussala à la conférence de 411. L'ordination d'Antonius peut se placer après 411, sans doute avant 416.

a convertis au Catholicisme au prix de tant de craintes et de douleurs, « *quos colligendos timoribus et doloribus parturivi* ». Il est prêt à reconnaître qu'il y a de la faute de tous dans le scandale qui a éclaté. Les gens de Fussala, en effet, se sont bientôt répandus en plaintes contre Antonius, tant qu'il a fallu en venir à un procès. La cause a été jugée à Hippone, par un concile d'évêques (du voisinage), qu'Augustin a présidé. Les gens de Fussala, tant du *castellum* que de la *regio,* dénonçaient la tyrannie, les rapines, les exactions diverses, de leur évêque. Tout cela ne faisait pas, écrit Augustin, que cet évêque nous parut devoir être privé de l'épiscopat : il fallait qu'il restituât ce qu'il avait pris, et pour le reste il était plus à plaindre qu'à condamner. La sentence fut qu'on maintiendrait à Antonius la dignité épiscopale, mais on lui enlèverait ses diocésains qui ne voulaient plus de lui, et auxquels on ne pouvait l'imposer sans les provoquer peut-être à un crime. Antonius serait privé de la communion jusqu'à ce qu'il eût restitué ce qu'il devait.

On ne donna pas à Fussala d'évêque à la place d'Antonius : Fussala dut revenir provisoirement sous la houlette de l'évêque d'Hippone. Quant à Antonius, il se soumit à la décision de ses collègues, et, pour obtenir la communion, consigna l'argent que ses anciens diocésains prétendaient qu'il leur devait. Le jugement avait été rendu dans les formes les plus régulières, les procès-verbaux des séances qui avaient été nombreuses en pouvaient faire foi [1].

Peu après néanmoins Antonius entreprit de faire casser le jugement qui l'avait frappé. Du fait qu'on

1. *Ibid.* 7 : « In illis multiplicibus gestis quibus de illo iudicium nostrum continetur... »

ne l'avait pas dégradé il arguait qu'on aurait dû le laisser en place : la demi-mesure que par indulgence les évêques avaient prise à son égard, il la leur reprochait comme une contradiction, comme une injustice. Il saisit de sa plainte le primat de Numidie, lequel n'avait évidemment pas été du tribunal qui à Hippone avait condamné Antonius[1]. Le primat se laissa sur tous les points persuader par Antonius du bien-fondé de sa cause, et il écrivit au pape Boniface pour le présenter comme une innocente victime, « *quem velut omnimodo inculpatum venerando papae Bonifatio commendaret* ». Le pape Boniface se prononça dans le sens suggéré par le primat de Numidie.

Il fallait maintenant exécuter la sentence du Siège apostolique. Le bruit se répandit que les magistrats, que les pouvoirs publics, que la troupe, allaient prêter mainforte à Antonius[2]. Que ces menaces vinssent d'Antonius lui-même, qu'elles fussent nées simplement de la situation, Augustin les a prises au sérieux, ce qui prouve qu'elles étaient vraisemblables. Il pouvait donc venir en Afrique des *executores* de l'évêque de Rome, qui mettraient en

1. Le premier procès a été jugé par les évêques *vicini* d'Hippone, l'appel est adressé au primat de Numidie, conformément aux canons africains. *Cod. can. Eccl. afr.* 12 et 19. M. Martroye (p. 6) croit que le primat était nouveau. Le primat de Numidie aurait pu en saisir le concile provincial, mais il préféra adresser l'appelant à Rome. On conclura de là que l'appel à Rome, quand il s'agissait de la cause d'un évêque, était une procédure reçue en Afrique.

2. *Ep. cit.* 9 : « Iudicia quippe illis et publicas potestates et militares impetus tamquam exsecutores apostolicae sedis sententiam, sive ipse, sive sermones creberrimi comminantur ». Tillemont, t. XIII, p. 840 : « On voit que les Papes envoyoient alors de leurs Ecclesiastiques pour faire executer leurs jugements. Et ces Ecclesiastiques qu'on n'eust peut estre pas beaucoup considerez par eux mesmes, pouvoient bien avoir des ordres pour se faire appuyer par les magistrats ».

action les pouvoirs publics et obtiendraient qu'Antonius récupérât son siège épiscopal, fût-ce *manu militari*.

A ce moment, le pape Boniface étant mort (4 septembre 422), les gens de Fussala ont écrit à son successeur Célestin de les délivrer des menaces et de la personne d'Antonius. Augustin appuie leur requête par la lettre que nous analysons, et, avec sa grandeur de cœur, sans leur en vouloir de la responsabilité qu'ils rejettent sur lui de leurs tribulations[1], il demande au pape Célestin de ne pas permettre que la sentence de Boniface soit exécutée et qu'Antonius reparaisse à Fussala, puisque cela dépend à cette heure du seul Siège apostolique :

Ne sinas ista fieri, obsecro te per Christi sanguinem, per apostoli Petri memoriam, qui christianorum praepositos populorum monuit ne violenter dominentur in fratres.

Il conjure le pape au nom du sang du Christ et au nom du tombeau (*memoria*) de l'apôtre Pierre, de Pierre qui interdit aux pasteurs qui paissent le troupeau du Christ de rechercher leur gain sordidement et de tyranniser leurs ouailles (*I Pet.* v, 2-3). Convertis du Donatisme, les gens de Fussala ne doivent pas être amenés à prendre en haine la *Catholica*, s'ils ne sont pas défendus contre leur évêque catholique par les évêques catholiques, et *surtout* par le Siège apostolique :

Illi ne oderint Catholicam si a catholicis episcopis

1. *Epistul. cit.* 9 : « Neque Fussalensibus succenseo, quia iustam de me querimoniam ingerunt auribus tuis. »

maximeque ab ipsa sede apostolica contra catholicum non eis subvenitur episcopum.

Augustin ne songe pas à contester la correction de l'appel fait à Rome par Antonius ou de l'appui que lui a donné dans cet appel le primat de Numidie[1]. La sentence de Boniface eût été un abus de pouvoir, Augustin aurait dû en exprimer sa plainte au pape Célestin : il n'en fait rien.

Quia pastorali vigilique cautela beatissimus papa Bonifatius in epistula sua posuit, de Antonio loquens episcopo, et ait : *Si ordinem rerum nobis fideliter indicavit*, accipe nunc ordinem rerum quem in suo libello reticuit.

Très attentif à la correction juridique, Augustin défend la mesure prise à Hippone contre Antonius, et qui a consisté à lui retirer le gouvernement de son diocèse sans lui retirer la dignité épiscopale. Un concile ne peut-il prononcer contre un évêque en faute qu'une sentence de déposition? Augustin connaît des cas où des évêques n'ont pas été dépouillés de la dignité épiscopale (*episcopatus honore*), mais n'ont pas été renvoyés indemnes, et ce sont des cas dans lesquels la sentence a été, soit prononcée, soit confirmée par le Siège apostolique[2].

1. Hinschius, *Kirchenrecht*, t. IV (1888), p. 781, est obligé d'en convenir : « Augustin bestreitet freilich in seinem Brief an den Nachfolger der Bonifaz nicht das Recht desselben, eine Appelation anzunehmen ».

2. *Epistul. cit.* : « Existunt exempla, ipsa sede apostolica iudicante vel aliorum iudicata firmante, quosdam pro culpis quibusdam nec episcopali spoliatos honore, nec relictos omnimodis impunitos. Quae ut a nostris temporibus remotissima non requiram, recentia memorabo. » Il est plaisant après cela de lire dans Reuter, p. 306 : « Aber auch sonst ist über diese, über den Umfang der Jurisdiktion bei Augustin nichts zu lesen ». Quant à Hinschius, il ne mentionne pas le texte ci-dessus d'Augustin ! Doellinger, *La papauté* (édit. fr. de 1904), p. xx, écrit bravement : « Dans le plus ancien droit de l'Église, dans les recueils des canons des Églises orientale et occidentale, il n'est fait (le concile de Sardique excepté) aucune men-

Les Gallicans qui niaient que l'Afrique eût anciennement souffert les appels à Rome, étaient très gênés par les précédents invoqués là par Augustin : le Siège apostolique avait prononcé, on avait donc appelé, et Augustin faisait état de ses sentences! A cela les Gallicans disaient que les cas invoqués, qui étaient récents[1], devaient être postérieurs au concile de Carthage de 418 qui avait permis les appels à Rome provisoirement. Mais Augustin ne mentionne pas que des cas récents. Voici exactement ce qu'il dit : « *Existunt exempla... Quae ut a nostris temporibus remotissima non requiram, recentia memorabo* ». Ces *exempla remotissima*[2] sont une preuve que de temps immémorial les appels à Rome étaient, à la connaissance d'Augustin, pratiqués par les évêques d'Afrique. La chicane de Tillemont est évidente, quand il écrit : « On ne saurait inférer de là, ni qu'il y en ait eu effectivement (des appels), ni que, s'il y en a eu, ils aient esté de l'Afrique, ni que s'ils en ont esté, ils aient esté permis par les lois de cette province »[3]. Comme si Augustin, ayant à dé-

tion des droits des papes, aucune allusion à aucune action juridique positive de l'évêque romain sur les autres Églises. »

1. Trois cas, tous trois dans la province de Maurétanie Césarienne, le cas de Priscus, celui de Victor, celui de Laurentius. Priscus avait été écarté de la dignité de primat. Victor de même, et de plus excommunié dans tous les diocèses autres que le sien. On avait retiré à Laurentius le gouvernement de son diocèse, sans lui retirer la dignité épiscopale. Ces trois cas ne sont connus que par ce témoignage d'Augustin.

2. Ces *exempla remotissima* peuvent être ceux dont il est parlé par saint Cyprien, le cas de Privatus de Lambesa (*Église naissante*, p. 414), le cas de Felissicimus et de Fortunatus (*ibid.* p. 448), au besoin le cas de l'évêque espagnol Basilide (*ibid.* p. 451). Sohm, *Kirchenrecht*, p. 365, reconnaît les faits d'appel à Rome, mais il estime que, au IIIe siècle, Rome n'en avait pas le monopole. Hinschius, p. 774-775, nie qu'aucun de ces faits anciens constitue un appel, et il veut que le droit d'appel à Rome ait été fondé par le concile de Sardique.

3. Tillemont, t. XIII, p. 1036.

fendre la mesure que ses collègues et lui ont prise contre l'évêque de Fussala, invoquerait des précédents qui n'eussent pas été d'Afrique et permis par les lois de sa province!

La lettre d'Augustin au pape Célestin prend place par là comme un témoignage de premier ordre dans le débat qui va bientôt s'ouvrir sur le droit d'appel des évêques africains à Rome. On voit que l'évêque d'Hippone n'est pas opposé à ce droit. Il ne requiert pas l'évêque de Rome de se dessaisir, au contraire :

> Collabora, obsecro, nobiscum, — pietate venerabilis domine beatissime, et debita caritate venerande sancte pater, — et iube tibi quae directa sunt omnia recitari.

Que le pape Célestin se fasse lire (à une audience en forme) le dossier que lui a transmis le primat de Numidie, c'est-à-dire les *Gesta ecclesiastica* ou procès-verbal du concile qui à Hippone a jugé Antonius. Soulignez l'expression : *Collabora nobiscum,* qui n'est pas d'un gallican.

La lettre d'Augustin se termine par une déclaration où se font jour les scrupules profonds de son âme. Il considère l'affaire de Fussala comme très grave : si Antonius est imposé aux gens de Fussala malgré leur résistance, un conflit éclatera dont on ne voit pas l'issue, et dont la seule pensée crucifie Augustin de crainte et de regret, à ce point qu'il se demande si son devoir n'est pas de résigner sa charge d'évêque, et de s'en aller dans la retraite pleurer la faute qu'il a commise en contribuant à faire évêque un homme qui désole l'Église de Dieu et qui se perd en la désolant. Je me serai fait justice, ajoute Augustin, « *iudicabo meipsum* », pour que me pardonne

le Juge suprême des vivants et des morts. Augustin a confiance cependant que l'affaire ne sera pas poussée si loin. Il compte sur le pape Célestin pour dissiper la terreur qui a été semée à Fussala, pour consoler sa vieillesse par une miséricorde qui soit de la justice, « *meam senectutem hac misericordi iustitia fueris consolatus* ». Il prie Dieu de rendre au pape le bien pour le bien dans cette vie et dans l'autre, car Dieu se sera servi du pape pour nous secourir dans cette tribulation, Dieu qui l'a placé sur le Siège apostolique, « *retribuet... qui te in illa sede constituit* ». Loin de repousser l'intervention de l'évêque de Rome à Fussala, il la sollicite, et comme un acte normal de l'autorité propre au Siège apostolique.

La suite de la démarche faite par Augustin auprès du pape Célestin n'est pas connue. On présume que le Siège apostolique, éclairé par le dossier qu'Augustin lui avait communiqué, éclairé aussi bien par sa lettre, confirma le jugement rendu à Hippone contre Antonius, en laissant ce jugement sortir son effet[1]. Sage solution comme le Siège apostolique n'en saura pas trouver dans l'affaire du prêtre Apiarius.

*
* *

Le concile de Carthage de mai 419 a réglé le sort de ce triste client du pape Zosime[2], en lui laissant la dignité de prêtre, mais en l'éloignant du diocèse

1. Tillemont, t. XIII, p. 841. Martroye, p. 11-12.
2. Tout ce que l'on sait de cette suite de l'affaire d'Apiarius, on le sait par la lettre *Optaremus* du concile de Carthage au pape Célestin. Mansi, t. IV, p. 515-516.

de Sicca : Apiarius a trouvé asile à Tabraca, qui est comme Sicca dans la Proconsulaire. Il s'est conduit là de telle façon qu'il a été excommunié à nouveau. Sur quoi, il est parti pour Rome, où le pape Célestin l'a reçu à la communion d'abord, l'a adressé ensuite à l'évêque de Carthage pour qu'il procédât à sa réhabilitation (*purgatio*), et bien imprudemment l'a fait accompagner à Carthage par un légat, ce même Faustinus évêque de Potentia, dont le concile de 419 avait peu goûté la manière. Faustinus arriva à Carthage (on date l'événement de 426), précédé d'une lettre du pape Célestin, qu'avait apportée le prêtre Léon, et dans laquelle sa Sainteté disait la joie que lui avait donnée la venue à Rome d'Apiarius [1]. C'était beaucoup de confiance.

L'évêque de Carthage, en concile, procéda à l'examen de la cause. Les plaintes des gens de Tabraca contre Apiarius furent produites, elles etaient de la dernière gravité. Faustinus entreprit de défendre le prévenu : il le fit sur un ton fort offensant pour les évêques (*omni congregationi diversas iniurias ingerendo*), parlant des prérogatives de l'Église romaine (*quasi Ecclesiae romanae asserens privilegia*) [2], exigeant que le concile rendît la communion à l'excommunié sous prétexte que l'évêque de Rome la lui avait rendue. Faustinus prétendait qu'Apiarius avait fait appel au Siège apostolique, il ne put cependant l'établir.

Après trois jours de discussion, d'obstruction même, il arriva qu'Apiarius, en dépit de la véhé-

1. JAFFE, 367.
2. Sur le sens de *privilegia*, voyez, 22 mai 452, les lettres de saint Léon à l'empereur Marcien, et à Anatolius de C. P., JAFFE, 481 et 483.

mence que le légat mettait à le soutenir, s'effondra soudain et avoua tous les crimes (*nefandas turpitudines*) qu'on lui reprochait. La cause était jugée, il ne pouvait plus être question de rendre la communion à cet infâme, les procès-verbaux seraient envoyés à Rome pour que le pape Célestin n'en ignorât rien, « *gestorum ex lectione melius cognosces* », lui disent les Africains dans leur lettre synodale.

L'affaire d'Apiarius vidée à la confusion de l'évêque de Rome, les évêques du concile de Carthage pensèrent qu'elle soulevait une question de droit qu'il importait de vider du même coup.

La lettre synodale, après avoir exprimé à l'évêque de Rome l'hommage d'une déférence un peu sèche, le prie de ne plus accueillir désormais si facilement les plaignants qui d'Afrique s'adresseront à lui, et de ne plus recevoir à la communion les sujets excommuniés par les évêques africains : « *Deprecamur ut deinceps ad vestras aures hinc venientes non facilius admittatis nec a nobis excommunicatos in communionem ultra velitis excipere* ». En s'exprimant ainsi, le concile rappelle sans le mentionner le canon du concile de Carthage de 418 qui interdit tout appel outremer des prêtres, des diacres, des clercs moindres. Rome n'a pas tenu compte de cette interdiction, puisqu'elle a accueilli la plainte du prêtre Apiarius et qu'elle a reçu à la communion cet excommunié africain. Le concile représente donc au pape que la règle a été posée, non pas en Afrique, mais bien à Nicée (can. 5), que prêtres ou laïques excommuniés par un évêque ne doivent pas être reçus à la communion par d'autres évêques, le concile provincial étant institué pour juger en appel leur cause, si les excommuniés font appel. Carthage, on le voit, fidèle

à la déclaration de son concile de 419, met son droit sous la protection du concile de Nicée, « *quia hoc etiam Nicaeno concilio definitum facile advertet venerabilitas tua* ».

Ce qui suit, dans la remontrance des Africains au pape Célestin, est autrement osé. — Ils reconnaissent que le concile de Nicée (can. 5), en parlant des excommuniés qui font appel, vise les clercs inférieurs et les laïques. Par clercs inférieurs les Africains entendent les prêtres, diacres et clercs moindres, et tel est bien le sens du concile de Nicée. Cette prémisse posée, les Africains raisonnent ainsi : Si cette précaution a été prise à l'égard des clercs inférieurs, voire des laïques, combien plus le concile de Nicée a-t-il voulu qu'elle fût prise à l'égard des évêques ! Excommuniés dans leur province, comment pourraient-ils être relevés de cette excommunication à Rome, sinon par un jugement hâtif et indu[1] ? — Cette interprétation du concile de Nicée est incorrecte : dès là que Nicée ne parle pas des évêques, c'est que la condition des évêques est autre que celle des clercs inférieurs et des laïques, et aucune argumentation *a fortiori* n'autorise à dire qu'un canon qui se limite littéralement aux clercs inférieurs vaut d'autant mieux pour les évêques.

Acceptons que les Africains disent au pape Célestin : Que ta sainteté repousse, comme il est digne d'elle, les appels des prêtres et des clercs moindres excommuniés[2], puisque ces appels sont

1. *Epistul. cit.* : « Nam et si de inferioribus clericis vel laicis videtur ibi praecaveri, quanto magis hoc de episcopis voluit observari, ne in sua provincia communione suspensi a tua sanctitate vel festinato vel praepropere vel indebite videantur communioni restitui ? »

2. *Ibid.* : « Presbyterorum quoque et sequentium clericorum improba refugia, sicuti te dignum est, repellat sanctitas tua. » Dom

de la compétence du métropolitain (et de son concile). Acceptons qu'ils disent que ces affaires, qui sont des affaires locales, sont mieux instruites sur place, encore qu'il soit excessif de dire que Rome ne peut les instruire que hâtivement. En accueillant les appels de prêtres, Rome innove et ne peut donc s'étonner qu'on lui oppose la discipline établie par le concile de Nicée.

Le tort des Africains est de dire au pape Célestin : Puisque vous innovez, nous innovons : puisque vous recevez des appels de prêtres comme Apiarius, nous interdisons les appels d'évêques. Car les appels d'évêques à Rome ont été admis en Afrique jusqu'au concile de Carthage de 418; ce concile les a admis provisoirement encore, jusqu'à ce que l'on ait vérifié les canons conformes allégués par le pape Zosime comme étant de Nicée; cette vérification a été faite à Constantinople et à Alexandrie[1], et les résultats en ont été transmis de Carthage au pape Boniface le 26 novembre 419. Bien que ces résultats aient établi que les canons allégués par Zosime ne se retrouvent pas dans les exemplaires orientaux des canons de Nicée, les Africains n'ont pas supprimé le droit d'appel des évêques à Rome, et en 426 ce droit est donc encore reconnu par eux[2]. Mais maintenant, par représaille contre Célestin, ils le suppriment, et ils le suppriment en faisant dire au 5e canon de Nicée ce qu'il ne dit pas[3].

CHAPMAN, « Apiarius », p. 100 : « It is true that no canon, and possibly no custom of the catholic Church, authorised the appeal of a priest to Rome ».

1. Les réponses d'Atticus de Constantinople et de Cyrille d'Alexandrie, dans MANSI, t. IV, p. 513-514.

2. TILLEMONT, t. XIII, p. 785 et 862, l'accorde.

3. *Epistul. cit.* : « Decreta nicaena sive inferioris gradus clericos,

Comment douter qu'il y ait dans cette décision brusque et cassante une intention qui n'a rien d'amical pour le pape Célestin[1] ? Les Africains veulent que désormais l'évêque qui n'acceptera pas la sentence de ses collègues puisse en appeler au concile de sa province et au besoin au concile plénier d'Afrique[2], sous prétexte que personne ne croira que Dieu inspire plus de justice à quelque évêque en particulier qu'à une assemblée conciliaire. Cette phrase ne veut rien dire, ou elle est une insinuation offensante contre l'évêque de Rome en tant qu'il s'offre à être juge d'appel[3].

La lettre des Africains au pape Célestin invitait encore l'évêque de Rome à ne plus envoyer en Afrique de légats : « *Nam ut aliqui tamquam a tuae sanctitatis latere mittantur nulla invenimus patrum synodo constitutum* ». Ils déclaraient ne connaître aucun concile qui eut donné ce privilège à l'évêque de Rome. Ils ignoraient donc ou affectaient d'ignorer le concile de Sardique[4]. Ils invitaient pareillement le pape à ne plus envoyer en Afrique d'*executores* de

*sive ipsos episcopos*, suis metropolitanis apertissime commiserunt. »

1. DUCHESNE, t. III, p. 256-257 : « Accueillir des plaignants quelconques, les transformer en protégés et se porter de toutes ses forces à leur défense, c'était un système dont la vieille république romaine avait usé et abusé pour s'ingérer dans les affaires de ses voisins. Mais, comme dit le concile de Carthage, ce *typhus saeculi* n'était pas de mise dans l'Eglise du Christ. »

2. *Epist. cit.* : « Unicuique concessum est, si iudicio offensus fuerit cognitorum, ad concilia suae provinciae vel etiam universale provocare. » La version grecque du document lit : ἢ ἔτι μᾶλλον εἰς οἰκουμενικὴν σύνοδον ἐκκαλέσασθαι. Nul doute que dans la pensée des Africains il s'agisse du concile plénier d'Afrique.

3. *Ibid.* : « Nisi forte quisquam est qui credat unicuique posse Deum nostrum examinis inspirare iustitiam, et innumerabilibus congregatis in concilium sacerdotibus denegare. »

4. Entendez qu'ils ne reçoivent pas les canons de Sardique dans le droit africain. Ils n'ont pas reçu davantage les canons d'Arles.

ses sentences : cet emprunt fait par l'évêque de Rome à l'orgueil du siècle n'est pas recevable dans l'Église du Christ, assurent-ils[1]. Quant à Faustinus, les Africains aimaient à croire que Célestin, ne consultant que sa loyauté et sa modération, et en toute charité fraternelle, ferait que l'Afrique n'eût pas à le supporter davantage.

Telle est la lettre célèbre des évêques réunis autour d'Aurelius en concile à Carthage, « lettre foudroyante contre les appels », comme la qualifie un contemporain de Tillemont, lettre faite pour réjouir tous ceux qui refusent au Siège apostolique le droit de faire la loi aux Églises[2], et prétendent avec la déclaration de 1682 « régler l'usage de la puissance apostolique » d'après « les règles, les mœurs et les constitutions reçues dans le royaume et dans l'Église gallicane ».

La lettre des Africains au pape Célestin a certainement été faite avec la collaboration de l'évêque de Carthage Aurelius, qui présida le concile et dont le nom se lit en tête de l'adresse. Cette lettre se donne comme la synodale d'un concile plénier d'Afrique, « *in universali africano concilio Carthaginis* ». On y lit après le nom d'Aurelius ceux de quatorze évêques africains à peu près inconnus. Etonnons-nous que si Augustin, si Alypius, ont assisté au concile, on n'ait pas mis leurs noms en vedette.

Tillemont a écrit : « On n'a pas de preuve que saint Augustin ait assisté au concile qui écrivit à

1. *Epist. cit.* : « Executores etiam clericos vestros quibuscunque petentibus nolite mittere, nolite concedere, ne fumosum typhum saeculi in Ecclesiam Christi... videamur inducere. »

2. On comprend qu'elle comble de joie des Vieux-Catholiques comme LANGEN, p. 799.

saint Célestin : mais je ne crains pas d'assurer que son esprit y estoit »[1]. Tillemont s'est trop engagé, car le ton de cette lettre à l'égard du pape Célestin n'est sûrement pas celui d'Augustin, témoin sa lettre de 422 au pape Célestin à propos de l'affaire de Fussala : on peut présumer que, si entre 419 et 426 les appels des évêques à Rome ont été maintenus, c'est sans doute un indice et un effet de l'esprit d'Augustin. Que si, en 426, cette politique de déférence est brusquement rompue, et si une politique vindicative y est substituée, elle n'a pas dû être inspirée par Augustin.

Que l'évêque d'Hippone se soit tenu à l'écart du concile de 426 ou qu'il ait fait cause commune, un fait demeure qui est que la communion ne fût pas rompue entre lui et le pape Célestin : ce fait est attesté par le pape Célestin en personne. « Augustin, écrira-t-il, a toujours été dans notre communion »[2].

L'évêque d'Hippone était mort quand le pape Célestin lui rendait ce témoignage : nous en inférerons que la déclaration de l'épiscopat africain de 426 n'avait pas rompu l'union d'Augustin et de ses collègues avec le Siège apostolique. L'épiscopat catholique d'Afrique tenait trop à l'unité de l'Église pour se séparer de la communion du Siège apostolique. Quelques années encore et l'Afrique, tombée aux mains des Vandales ariens, cet épiscopat dut sentir davantage encore le prix de cette communion. Le Siège apostolique, qui ne s'était pas offensé de la

1. Tillemont, t. XIII, p. 1034. Reuter, p. 307, estime indécouvrable de savoir dans quelle mesure Augustin a eu part à la rédaction de la synodale *Optaremus*. Lemême Reuter (p. 357) insinue qu'Augustin attachait un médiocre intérêt aux choses de droit ecclésiastique.

2. Jaffe, 381 : « Augustinum... in nostra communione semper habuimus. » La lettre est de 431.

lettre du concile de 426, dut avoir plus d'une occasion de continuer sa politique d'aide et d'ordre au cours des épreuves qui avec la persécution vandale fondirent sur l'Église d'Afrique : nous en avons du moins un indice dans la mission donnée, en 446, par le pape saint Léon à l'évêque Potentius en Maurétanie : Potentius avait à enquêter sur les évêques irrégulièrement créés, et, après son rapport, saint Léon adresse des instructions aux évêques de Maurétanie pour tout ramener à la règle[1]. Au nombre de ces instructions, on a la surprise de rencontrer celle qui concerne un évêque d'Afrique, Lupicinus, que ses collègues ont excommunié, qui en a appelé au pape, et à qui le pape donne raison. Tout cela suppose que la « lettre foudroyante » était lettre morte. Nous voilà loin de la fable pseudoisidorienne qui voudrait que, depuis Aurelius jusqu'au VI^e^ siècle, l'épiscopat d'Afrique ait été séparé de Rome et n'ait obtenu sa réconciliation qu'à la condition de condamner toutes les pièces faites contre les privilèges de l'Église romaine[2].

1. JAFFE, 408 et 410.

2. TILLEMONT, t. XIII, p. 865. Et cette fable est en contradiction avec les déclarations si équitables du pape saint Grégoire, 23 juillet 592, à l'évêque de Carthage Dominicus (JAFFE, 1149) :

« De ecclesiasticis vero privilegiis, quod vestra fraternitas scribit, hoc postposita dubitatione teneat, quia sicut nostra defendimus, ita singulis quibusque Ecclesiis sua iura servamus. Nec cuilibet, favente gratia, ultra quam meretur impertior, nec ulli hoc quod sui iuris est, ambitu stimulante derogo ; sed fratres meos per omnia honorare cupio ».

## CHAPITRE VIII

### DERNIERS TRAITS DE L'ECCLÉSIOLOGIE D'AUGUSTIN.

Le Pélagianisme, condamné par le Siège apostolique définitivement en 418, va se prolonger dans une polémique qui remplira les dernières années d'Augustin, et qui nous intéresse par les traits qu'elle ajoute à son ecclésiologie.

### I

La *tractoria* condamnant Caelestius et Pélage fut adressée par le pape Zosime à tous les évêques de la catholicité. En Occident, l'autorité impériale demanda aux évêques qu'ils souscrivissent la *tractoria* : on a une lettre dans ce sens de l'empereur Honorius (9 juin 419) à l'évêque de Carthage Aurelius[1], et une lettre de ce dernier (1er aout) communiquant à l'épiscopat africain la lettre impériale : Aurelius se félicite de ce que, l'erreur désormais éconduite par l'Église universelle (*ab universali Ecclesia totius orbis exclusa*), l'autorité de princes qui professent la droite foi catholique (*principum... accessit auctoritas*) vienne corroborer la condamna-

1. *Inter* Aug. *Epistul.* CCI.

tion à laquelle s'est associé le concile plénier de Carthage[1].

On n'avait pas lieu de redouter de résistance dans l'épiscopat africain. En Italie, au contraire, il se produisit des refus de signature. On le sait pour la province d'Aquilée grâce au *Libellus fidei* (publié par Sirmond)[2] dans lequel des évêques, s'adressant à leur métropolitain Augustinus, déclarent que la crainte de Dieu leur interdit de signer la condamnation d'absents. Ils exposent leur foi, qui sur l'article du péché originel et de la grâce est du pur Pélage. Ils ne doutent pas que, justifiée par des textes de l'Écriture, elle ne s'accorde avec la règle de foi catholique. Si sa sainteté (le métropolitain d'Aquilée) estime que leur profession de foi est incorrecte, qu'elle le dise. Si leur foi est correcte, et si quelqu'un ose provoquer encore quelque scandale, que sa sainteté sache que les signataires en appellent à un concile plénier : «... *certa sit sanctitas vestra nos ad audientiam plenariae synodi provocare* ». Ils ne prennent pas autrement la défense des accusés que Rome a condamnés, ils ne peuvent les condamner puisqu'ils ne les ont pas entendus, ils déclarent se faire une loi de maintenir, entre le juge qui a prononcé et ceux que sa sentence frappe, une balance égale.

Voici donc que se produit chez des évêques pélagiens de la province d'Aquilée, mis en demeure par l'empereur Honorius de souscrire la *tractoria* du pape Zosime, la menace d'en appeler, si on insiste,

1. *P. L.* XLV, 1731. Loofs, art. « Pelagius und der pelagianische Streit » de la *Realenc.* de Hauck, p. 769.

2. Le *Libellus* est reproduit dans *P. L.* XLV, 1732-1736. Il n'est pas de Julien d'Eclanum. Loofs, p. 770. A. Brückner, *Julian von Eclanum* (1897), p. 31-33.

au concile général. Pareil appel n'était pas inouï : à Aquilée même, au concile de 381 où se trouvait saint Ambroise, l'évêque Palladius accusé d'Arianisme, avait récusé les évêques présents, réclamé un concile général, « *generale et plenum concilium* » [1], et refusé de s'expliquer sinon devant le « *plenum concilium* »[2]. Encore Palladius une fois condamné n'avait-il pas appelé du concile d'Aquilée. Mais Palladius n'avait affaire à Aquilée qu'à un concile provincial. On peut dire que les évêques pélagiens appelants inaugurent l'appel d'une sentence de Rome au futur concile.

Dans le ressort métropolitain de Rome, des évêques eurent une attitude semblable. Zosime (rappelons qu'il mourut le 27 décembre 418) dut faire des exécutions : il y procéda dans un concile où fut prononcée la condamnation de Caelestius et de Pélage à nouveau (ils ne s'étaient donc pas soumis), et de l'évêque jeune et considéré d'une localité voisine de Bénévent, Julien d'Eclanum, qui, en deux lettres adressées au pape Zosime avait pris la défense de la doctrine pélagienne[3]. Avec Julien furent condamnés quelques autres évêques, pélagiens comme lui. L'évêque d'Eclanum protesta par une lettre véhémente contre Augustin et « ces Manichéens avec qui

1. *Gesta concilii aquileien.* 6 (inter Ambros. *Epistul.* post VIII).
2. *Ibid.* 14, 29, 32, 43, 48, 52.
3. Mar. Mercator. *Commonitor.* 10 (*P. L.* XLV, 1739). Cf. Aug. *Contra Julian.* I, 13. — On s'est beaucoup occupé de Julien d'Eclanum ces dernières années. Dom G. Morin, « Un ouvrage restitué à Julien d'E., le commentaire du pseudo-Rufin sur les prophètes Osée, Joël et Amos », *Revue Bénédictine*, 1913, p. 1-24. A. Vaccari, *Un commento a Giobbe di Giuliano di Eclana* (1915). Du même, « Nuova opera di Giuliano Eclanese, Commento ai Salmi », *Civiltà cattolica*, 1916, I, p. 578-593. Sur ces restitutions voyez A. d'Alès, « Julien d'Eclane exégète », *Recherches de science religieuse*, 1916, p. 311-324. Sur l'érudition et le talent de Julien, Brückner, p. 75-100.

pour l'heure nous ne communions pas »[1], disait Julien, comme s'il voulait faire croire qu'il avait rompu de son gré avec les Catholiques. Julien cependant et les évêques condamnés avec lui par le pape Zosime réclamaient audience : « *Audientia detur* », et l'on entend par là qu'ils en appelaient à un concile général[2].

Mais à qui pouvaient-ils demander ce concile ? Ils s'adressèrent à Ravenne : « Nous demandions des juges, dira Julien, et que les actions subreptices instituées contre nous fussent, non pas punies, mais corrigées ». Leur sollicitations furent écartées[3]. Ils envoyèrent des leurs à Constantinople : l'évêque Atticus, écrit Prosper d'Aquitaine, leur opposa la vieille foi[4], et sans doute procéda-t-il contre eux en synode. Le même Prosper parle d'un tumulte du peuple à Ephèse, qui interdit « aux vases de colère de se fixer sous ses toits ». L'évêque d'Antioche Théodote, l'évêque de Jérusalem Praylios, adhérèrent à la *tractoria* de Zosime[5]. L'évêque d'Alexandrie, saint Cyrille, tarda seul à se prononcer : on croit que Pélage s'était retiré à Alexandrie : Augustin écrivit contre lui à Alexandrie[6]. Le concile d'Éphèse, en 431, fera

1. Aug. *Contra duas epistul. Pelagian.* I, 4.

2. *Ibid.* 42. Augustin, reprenant le mot, écrit : « Adhuc insuper flagitant audientiam, cum damnati debeant agere paenitentiam. » On ne peut penser ici à une *audientia* de l'empereur. Cf. Hilar. *Ad Constant. Aug.* II, 8.

3. *Op. imperf.* I, 10. Rapprochez Jaffe, 345. — Julien accuse Alypius d'avoir acheté par des présents des officiers de la cour de Ravenne. Alypius aurait amené d'Afrique en Italie quatre-vingt et quelques chevaux de prix, destinés à être donnés en présents. Augustin déclare que cette histoire de chevaux est une fable. *Op. imperf.* I, 42. Cf. II, 103 ; III, 35.

4. Prosper. *De ingratis* (*P. L.* XLV, 1685).

5. Mercator. *Commonit.* 11 (*P. L.* XLV, 1689).

6. *Op. imperf.* IV, 88. Cf. dans la *Collectio Avellana* (Guenther, t. I, p. 113-115) la lettre d'Eusebius à saint Cyrille.

sienne la condamnation de Caelestius et de Pélage[1], bonne preuve que saint Cyrille à son tour s'était rallié.

Écrivant en 420 son traité *Contra duas epistulas Pelagianorum*, Augustin tirera la leçon de ce verdict rendu en dehors de tout concile général par la *Catholica*. Était-il donc besoin, demandera-t-il, de réunir un concile pour que cette pernicieuse erreur fût condamnée? Comme si les hérésies n'étaient condamnées qu'en concile? On peut même dire que très rares sont les hérésies pour la condamnation desquelles il a été nécessaire de réunir un concile, et que bien plus nombreuses, incomparablement, sont celles qui ont été répudiées et condamnées là où elles se sont produites, les autres terres ayant ainsi appris à les éviter [2]. Augustin n'oublie pas pour autant que le concile de Carthage ou de Milève ne serait pas venu à bout du Pélagianisme, et que le Siège apostolique a été seul capable d'entraîner l'adhésion des autres Églises : elles se sont prononcées « *post factum de illis competens sufficiensque iudi-*

1. Dans sa lettre au dit concile, en date du 15 mars 432, le pape Célestin fait allusion à la démarche des *Caelestiani* et à l'espoir qu'ils avaient mis dans le concile (*spem de synodo hucusque gesserunt*), et que le concile a déjoué en déclarant vouloir se tenir aux sentences prononcées à Rome. JAFFÉ, 385. — Dans sa lettre au pape Célestin, le concile l'informe qu'il a pris connaissance du dossier des Pélagiens et des *Caelestiani*, et « quae a pietate tua de ipsis decreta et constituta sunt iudicavimus et nos ea solida firmaque permanere debere, et idem tecum omnes statuimus. » Le concile d'Ephèse ne rouvre pas le procès. MANSI, t. IV, p. 1338.

2. *Contra duas epistul. Pelagian.* IV, 34 : « Aut vero congregatione synodi opus erat ut aperta pernicies damnaretur? Quasi nulla haeresis aliquando nisi synodi congregatione damnata sit, cum potius rarissimae inveniantur propter quas damnandas necessitas talis extiterit, multoque sint atque incomparabiliter plures quae ubi extiterunt illic improbari damnarique meruerunt, atque inde per ceteras terras devitandae innotescere potuerunt. »

*cium* »[1], et ce jugement compétent et suffisant est celui de l'évêque de Rome.

*
* *

Les Pélagiens ont perdu leur peine en essayant d'appeler de leur condamnation par l'évêque de Rome à un concile général de la *Catholica*. Leur dernière ressource est d'agiter l'opinion encore, et ils vont s'y employer.

En 419, Augustin dédie au comte Valerius, qui à Ravenne a servi efficacement l'orthodoxie, le *De nuptiis et concupiscentia,* pour répondre à l'allégation des Pélagiens, — vraisemblablement de Julien, en personne, dans une lettre à Valerius, — accusant les Catholiques de condamner le mariage du fait qu'ils tiennent la concupiscence pour un péché. A peine ce traité d'Augustin s'est-il répandu que Julien en publie une réfutation. L'évêque d'Hippone en a connaissance grâce à des extraits que lui a passés le comte Valerius par l'intermédiaire d'Alypius à ce moment à Ravenne : aussitôt il reprend la plume et donne un second livre au *De nuptiis et concupiscentia,* dédié pareillement au comte Valerius.

Julien a très habilement attaqué Augustin à un point faible de sa doctrine. La concupiscence est un péché, enseigne Augustin; donc le mariage en est un aussi, conclut Julien, puisqu'il n'y a pas de mariage sans désir charnel. Augustin croit échapper

1. *Ibid.* Augustin disait déjà en 419, *De anima et eius origine,* II, 17 : « Novellos haereticos Pelagianos iustissime conciliorum catholicorum et sedis apostolicae damnavit auctoritas. » *Retract.* II, 50 : « Posteaquam pelagiana haeresis cum suis auctoribus ab episcopis Ecclesiae Romanae, prius Innocentio, deinde Zosimo, cooperantibus conciliorum africanorum litteris, convicta atque damnata est... »

à cette conclusion en disant que le mariage use d'un mal pour le bien, ce qui est une maxime très contestable. Rien qu'à cette passe se découvre la redoutable maîtrise de Julien[1]. Mais, du coup, toute la doctrine consacrée par la sentence du Siège apostolique revient en discussion, et Augustin reprend ses deux arguments capitaux. Un texte comme *Rom.* v, 12, est si droit, si clair, qu'il faut les tortueuses et ténébreuses exégèses des nouveaux hérétiques pour en amortir la force. Posons donc la foi d'abord, la foi qui a pour source la parole divine, et qui a pour norme le sens que donne à la parole divine l'Église de tout temps.

Cette perpétuité de la foi est contestée par Julien, et ici encore il attaque Augustin à un point faible. Il veut qu'Augustin ait inventé le péché originel[2], et en cela, pour vouloir trop prouver, il ne prouve rien. Mais Augustin devra faire la preuve de la perpétuité, ce dont il s'était dispensé d'abord.

1. PORTALIÉ, p. 2395-2397, en défendant Augustin du reproche d'avoir identifié le péché originel avec la concupiscence concède que « pour expliquer la transmission du péché originel, les formules d'A. exagèrent le rôle de la concupiscence », et ont induit en erreur la scolastique primitive, Pierre Lombard par exemple. TIXERONT, t. II, p. 472-473 moins indulgent, reconnaît qu'Augustin a vu dans la concupiscence un péché et la peine du péché.

2. *De nuptiis*, II, 25 : « Confitearis ergo necesse est originale quod finxeras interiisse peccatum », dit Julien à Augustin, qui répond : « Non ego finxi originale peccatum, quod catholica fides credit antiquitus ». — L'objection de Julien d'Eclanum a été reprise naguère (après Richard Simon) par E. BUONAIUTI, *La genesi della dottrina agostiniana intorno al peccato originale* (Rome, 1916). Voyez du même, *Sant'Agostino*, p. 46-47. Il suppose que jusqu'en 396-397 Augustin n'a vu dans le péché originel que l'hérédité d'une peine ; à cette date, la lecture de l'Ambrosiaster l'aura persuadé que le péché originel est l'hérédité d'une faute. Buonaiuti estime que toute la tradition antérieure, y compris saint Ambroise, tenait pour l'hérédité de la peine. Ce n'est certainement pas vrai de saint Ambroise. Sur ce point, voyez TIXERONT, t. II, p. 278-279. On comprend après cela qu'Augustin ait si haut protesté de la fidélité de sa pensée à celle d'Ambroise sur cet article.

En 412, dans le troisième livre de son traité *De peccatorum meritis* il se contentait, en effet, d'opposer à Pélage un texte de la lettre de saint Cyprien à Fidus (*Epistul.* LXIV, 2 et 5), qui atteste que l'Église d'Afrique voulait que les petits enfants fussent admis au baptême, parce qu'ils ont contracté en naissant le « *contagium mortis antiquae* », et parce qu'ils ont à recevoir la rémission des péchés d'autrui, « *remittuntur non propria sed aliena peccata* ». A ce texte, Augustin joignait quelques lignes de saint Jérôme sur le péché d'Adam reprochable aux petits enfants, « *peccato offendentis Adam tenentur obnoxii* ». Sur quoi il ajoutait que Jérôme, « si nous avions la facilité de l'interroger », pourrait avec sa vaste érudition produire nombre de commentateurs des Écritures, tant grecs que latins, pour justifier la doctrine du péché originel [1]. Augustin ne s'exprimerait pas de la sorte, si sa propre érudition se fut exercée déjà à cette recherche des témoignages.

En 415, dans le *De natura et gratia,* il discute quelques textes de Lactance, de saint Hilaire, de saint Ambroise, de saint Jean (Chrysostome), de saint Jérôme [2]. Mais ce sont des textes allégués par Pélage. Cette fois, il est vrai, Augustin produit de son côté quelques lignes d'Hilaire et d'Ambroise, qui s'opposent à celles qu'a utilisées Pélage.

En 418, dans le *De gratia Christi,* l'évêque d'Hippone produit un nouveau texte d'Ambroise,

1. *De pecc. mer.* III, 12.

2. *De nat. et grat.* 71-78. Pélage y a joint un texte du pape Xystus Ier, qui est en réalité du pythagoricien Sextus. Augustin discute à son tour le texte allégué, sans soupçonner l'erreur d'attribution, signalée pourtant par saint Jérôme dans sa lettre à Ctésiphon.

d'ailleurs médiocrement probant, pris à un livre sur Isaïe que nous n'avons plus[1]. Dans le *De peccato originali,* qui fait suite au traité précédent, Augustin revient au texte déjà cité de saint Ambroise, et en produit deux autres autrement probants et destinés à être classiques [2]. Que ne les avait-il produits plus tôt? Toutefois, s'il pouvait écrire : « *Ista secundum catholicam fidem beatus Ambrosius ut episcopus catholicus est locutus* » [3], il n'établissait par là que la fidélité de sa pensée à la doctrine d'Ambroise. Mais Pélage n'avait-il pas loué Ambroise pour « sa très pure connaissance des Écritures » et comme un témoin de premier ordre de la foi romaine, « *in cuius praecipue libris romana elucet fides* » [4]?

En 419, avec le *De nuptiis,* serré de plus près par Julien, Augustin se borne à rappeler le texte de la lettre de saint Cyprien à Fidus et le texte d'Ambroise sur Isaïe, et il déclare y retrouver la foi antique de l'Église, « *Ecclesia Christi in huius fidei antiquitate firmata* » [5].

Il lui faudra revenir à cet argument dont l'importance va grandissant. En 420, dans le *Contra duas epistulas Pelagianorum,* il procède à un dépouillement des textes de Cyprien et d'Ambroise. Il croit pouvoir ne pas insister sur les textes des Écritures, l'ayant fait ailleurs, « *quod iam satisfecimus* ». Nous citerons, dit-il, quelques-uns des écrits des saints qui ont traité avant nous des saintes Écritures et dont la renommée est grande, non que l'autorité d'aucun

1. *De grat. Christi*, 54.
2. *De pecc. orig.* 47.
3. *Ibid.* 48.
4. *De nuptiis*, I, 40. Cf. *De pecc. orig.* 47.
5. *De nupt.* II, 51.

de ces commentateurs soit pour nous égale à l'autorité des livres canoniques, mais afin que ceux qui seraient troublés des dires des Pélagiens apprennent comment des évêques catholiques ont entendu les oracles divins sur l'article qui nous occupe bien avant que les Pélagiens ne produisissent leurs nouveautés, et afin qu'il soit constant que nous défendons la droite et antique foi catholique contre la présomption pernicieuse des Pélagiens hérétiques qui la trahissent [1].

En ces quelques lignes, Augustin définit l'autorité des « saints Pères », comme nous les appelons : ils sont les témoins de la droite foi catholique. En comprenant l'Écriture comme ils l'ont comprise, on est assuré de professer « *rectam et antiquitus fundatam catholicam fidem* ». L'intelligence de l'Écriture a pour norme la règle de foi catholique ou *sensus catholicus* à quoi les Pères ont donné un langage.

Ayant ainsi annoncé son argument, Augustin cite une série de textes pris à saint Cyprien, qu'il ne doute pas que pour son martyre et par ses écrits il ne soit connu, non seulement des Africains et des Occidentaux, mais des Orientaux aussi bien [2]. Il cite, en second lieu, quelques textes de saint Ambroise. Il cite un texte de l'Ambrosiaster, qu'il croit être de « saint Hilaire » [3]. Il conclut ces deux séries de té-

1. *Contra duas epist. Pelagian.* IV, 20. Notez le soin que met Augustin à dire que l'autorité des docteurs n'est pas à égaler à celle des Écritures : « ... non quo canonicis libris a nobis ullius disputatoris aequetur auctoritas ». Même précaution, *De pecc. merit.* III, 14. Il dit ailleurs : « Solis canonicis debeo sine ulla recusatione consensum ». *De natura et grat.* 71. Rapprochez *De gratia*, 47. *Contra duas ep. Pelag.* II, 51 et IV, 20.

2. *Contra duas epistul. Pelagian.* IV, 31.

3. *Ibid.* IV, 7. Ce texte est d'importance. D'une part, il donne l'in-

moignages en soulignant combien ils confirment la vraie foi, la foi vraiment chrétienne et catholique : De même, écrit-il, qu'elle nous a été donnée à l'origine par les saintes Écritures, ainsi elle a été jusqu'à nous conservée par nos pères [1].

Julien a répondu au traité *De nuptiis* d'Augustin par quatre volumes énormes [2], pensant, écrit spirituellement Augustin, m'écraser en lançant sur moi ces quadriges impétueux. L'évêque d'Hippone riposte en 421 par son traité en six livres *Contra Iulianum haeresis pelagianae defensorem.*

Le reproche fait par Julien à la doctrine du péché originel et de la grâce d'être une doctrine nouvelle est un reproche qui a touché Augustin. Je veux, écrit-il, montrer à quels grands docteurs de l'Église catholique Julien fait l'injure intolérable de les traiter de Manichéens. Augustin va les citer pour établir qu'il n'a pas d'autre doctrine qu'eux, et que, s'il est manichéen, ils le sont aussi (I, 5). Il produit aussitôt en les commentant des citations de saint Irénée, de saint Cyprien, de Reticius d'Autun, d'Olympius un évêque espagnol, de saint Hilaire, de saint Ambroise [3]. Julien va-t-il dire que ces docteurs ne comptent pas, parce qu'ils appartiennent tous à

terprétation fameuse « In quo, id est in Adam, omnes peccaverunt ». D'autre part, il dit : « Manifestum in Adam omnes peccasse quasi in massa : ipse enim per peccatum corruptus omnes quos genuit nati sunt sub peccato ». Pour la première fois, là (en 420), Augustin fait sienne l'interprétation *in quo = in Adam.*

1. *Ibid.* IV, 32.

2. A. BRÜCKNER, *Die vier Bücher Julians von Aeclanum an Turbantius* (1910), a colligé les fragments cités par A. de cette œuvre de Julien.

3. L'Ambrosiaster n'est pas cité. Augustin, qui l'avait cité dans le *Contra duas epist. Pelag.* en l'attribuant à Hilaire, a dû découvrir son erreur, et que l'auteur n'était pas un évêque. On remarquera qu'il n'a jamais cité Tyconius, sans doute parce que schismatique et laïque.

l'Église d'Occident et qu'on ne lui allègue aucun évêque de l'Orient ? Augustin n'accepte pas cette fin de non-recevoir. Quand, dit-il, nous n'aurions que l'Occident pour nous, cela devrait suffire. Pourquoi ? Parce que l'Occident a avec lui le Siège apostolique :

Puto tibi eam partem orbis sufficere debere, in qua primum apostolorum suorum voluit Dominus gloriosissimo martyrio coronare (I, 13.)

On aurait pu croire que Rome allait servir d'argument à Augustin, pour avoir reçu l'enseignement de saint Paul sur le péché originel et sur la grâce. Point, saint Paul n'est pas mentionné ici, il n'est parlé que de saint Pierre « le premier des apôtres ». Et Augustin continue :

Cui Ecclesiae praesidentem[1] beatum Innocentium si audire voluisses, iam tunc periculosam iuventutem tuam pelagianis laqueis exuisses[2]. Quid enim potuit ille vir sanctus africanis respondere conciliis, nisi quod antiquitus apostolica sedes et romana cum ceteris tenet perseveranter Ecclesia?

Le pape Innocent s'est prononcé contre le Pélagianisme par ses rescrits aux conciles de Milève et

1. *Cui Ecclesiae praesidentem.* On entend qu'il s'agit de l'*occidentalis Ecclesia*, et grammaticalement cette interprétation peut se soutenir. P. De Marca, *Concordia* (1641), p. 53. Maassen, *Primat*, p. 117. Mais la grammaire n'est pas tout, et la suite de l'argument fait penser à l'Église romaine.

2. Julien avait donné de grandes espérances. En 408, Augustin envoyait à l'évêque Memor, son ami et le père de Julien, le dernier de ses livres *De musica*, et il parle là de Julien avec une grande sympathie : « Vix filio nostro et condiacono Iuliano, quoniam et ipse iam nobiscum commilitat, lectione et cognitione digni videbuntur. Quem quidem non audeo dicere plus amo quam te... » Et il souhaiterait que Julien vienne le visiter à Hippone. *Epistul.* CI, 4. Cf. *Contra Iulian.* I, 12. Voyez Brückner, *Julian von Eclanum*, p. 13-22.

de Carthage : il a attesté la foi traditionnelle du Siège apostolique et de l'Église romaine. Le pape est le témoin d'une foi qui est commune à l'Église de Rome et aux autres Eglises depuis toujours, et qui est proprement l'enseignement apostolique. Zosime, en effet, ne saurait être accusé par Julien de prévarication pour avoir maintenu la doctrine apostolique et la sentence d'Innocent son prédécesseur, « *doctrinae apostolicae et sui decessoris sententiae noluit refragari* ». Innocent n'a pas une autre pensée que les docteurs produits par Augustin, saint Irénée, saint Cyprien, saint Hilaire, saint Ambroise..., vénérable assemblée devant laquelle Augustin traduit en quelque façon Julien. Innocent y siège avec eux, plus récent qu'eux sans doute, mais plus élevé qu'eux par la place qu'il occupe : « *Cum his etiam ipse considet, etsi posterior tempore, prior loco* ». Ce qui revient à dire que le Siège apostolique fait du pape un évêque qui est *prior loco* en Occident (ne parlons que de l'Occident, par hypothèse) et dont l'autorité à ce titre passe celle d'un Ambroise, d'un Hilaire, d'un Cyprien, d'un Irénée.

Julien en a appelé aux évêques d'Orient du jugement de Rome qui avait frappé le Pélagianisme : vain appel, car ces évêques sont chrétiens et dans l'une et l'autre partie de la terre la foi est la même. Augustin produira maintenant des témoignages d'Orient, saint Grégoire (de Nazianze) d'abord [1], puis saint Basile. Il insiste sur saint Basile, parce que Julien a voulu tirer saint Basile à lui (I, 16). Il

1. *Contra Iulian.* I, 15. Sur l'utilisation de Grégoire de Nazianze par Augustin, tenir compte de TIXERONT, p. 142. De même pour saint Grégoire de Nysse, *ibid.*

rappelle les quatorze évêques qui au concile de Diospolis ont condamné le Pélagianisme, sinon Pélage. — Il évoque enfin saint Jean (Chrysostome), dont Julien a cité avec complaisance quelques lignes où évidemment l'orateur ne pense pas au péché originel (I, 21). Est-ce à dire qu'il ne l'affirme pas ailleurs? Sans doute, observe sagement Augustin, il est des points sur lesquels les plus instruits et les meilleurs défenseurs de la règle catholique peuvent ne pas être d'accord, la foi étant sauve : mais le péché originel est un article de foi et quiconque tenterait d'ébranler une affirmation comme celle de saint Paul : *Per hominem mors...* (*I Cor.* XV, 21-22), ébranlerait toute la foi au Christ et à la rédemption par le Christ (I, 22). Saint Jean (Chrysostome) énonce que les petits enfants qui reçoivent le baptême sont sans péché, exactement (et Augustin cite le grec) sans péchés, ils sont innocents de tout péché personnel, l'orateur n'a pas voulu dire autre chose. Julien commet donc un contre sens quand il traduit ἁμαρτήματα par péché originel.— Il y a mieux, car il y a le contexte. Augustin se donne la satisfaction de recueillir dans cette homélie même une affirmation du péché que nous héritons d'Adam et dont nous rachète le Christ : il cite à Julien le passage en grec, il le lui traduit en latin mot à mot, il le lui commente, et avec une ironie de bonne guerre il lui dit : « *Et hoc quidem in eadem homilia, si totam legisses, invenire potuisti; aut si legisti, nescio quemadmodum te potuit praeterire; aut si praeterire non potuit, miror cur te non correxerit...* » (I, 26). Cette page d'Augustin est une bonne leçon à l'adresse des controversistes sans critique.

Un texte est trop peu pour révéler la doctrine

d'un écrivain aussi fécond que saint Jean (Chrysostome). Augustin va citer à Julien une moisson de textes [1]. Il lui cite notamment le commentaire du passage de saint Paul *Per unum hominem peccatum intravit in mundum*... Il peut poser, et il pose avec une sorte d'accent de victoire, que saint Jean (Chrysostome) ne doit pas être séparé des autres docteurs catholiques et qu'il prend place dans le même *consessus* qu'eux :

Ingredere, sancte Ioannes, ingredere et conside cum fratribus tuis, a quibus te nulla ratio et nulla tentatio separavit... Nunquam te unum, pace tua dixerim, tot et talibus praeferre in ea causa possemus de qua nunquam fides christiana et Ecclesia catholica variavit (I, 23).

Cette argumentation est intéressante en ce qu'elle est nouvelle pour Augustin. Il ne s'était pas préoccupé d'établir la perpétuité de la doctrine qu'il défendait, quand il avait commencé de la défendre, cette perpétuité ne lui paraissant pas pouvoir être contestée. Julien l'a contestée. Julien a produit des textes de saint Basile, de saint Jean (Chrysostome). Julien oppose la théologie de l'Orient à la théologie de l'Occident. Augustin n'a pas pu ne pas s'émouvoir. Il produit des témoins, qui sont des évêques, des évêques tant de l'Orient que de l'Occident : Julien osera-t-il ne pas se rendre « à ces évêques de l'unité catholique et de la vérité catholique, pris aux diverses parties du monde, et qui s'accordent si bien

1. Ici encore tenir compte des réserves notées par Tixeront, p. 143-144, qui conclut : « En somme, si la croyance en une déchéance de l'humanité par suite de la faute d'Adam est incontestable chez tous nos écrivains grecs du IVe siècle, l'idée qu'ils se font de cette déchéance reste en deçà de la conception que l'on s'en fait à la même époque en Occident : elle est moins complète et moins précise. »

dans leur foi sur un article où il va de la religion chrétienne » (I, 34)[1]?

La science de ces saints évêques de Dieu, de ces lumières catholiques (*tam praeclara catholica lumina*), ne fait qu'un avec la doctrine de l'Église : ce qu'ils enseignent, ils l'ont appris, dit Augustin :

Quod invenerunt in Ecclesia tenuerunt; quod didicerunt docuerunt; quod a patribus acceperunt hoc filiis tradiderunt[2].

Formule juste, pour autant qu'elle s'applique aux données révélées; formule excessive, pour autant qu'elle s'applique à l'intelligence du révélé. Augustin d'ailleurs la corrige en maint de ses écrits : les évêques de Dieu enseignent, ils cherchent aussi[3]. Lui-même reconnaît qu'il a renoncé à telle ou telle interprétation, parce qu'il en a trouvé une meilleure : « *Sed postea melioribus et intellegentioribus cessi, vel potius ipsi, quod fatendum est, veritati* »[4]. A vrai dire, par *meliores* et *intellegentiores* il désigne des saints et des docteurs comme saint Hilaire, saint Ambroise, saint Grégoire (de Nazianze) : mais a-t-il pu jamais croire que ces saints et ces

1. Augustin reprend l'argument *ibid.* 32-33, dans une récapitulation brillante. Aux auteurs cités, il joint saint Jérôme, dont il dit qu'il avait lu tout ce qui s'était écrit sur la doctrine : « Omnesque vel pene omnes qui ante illum aliquid ex utraque parte orbis de doctrina ecclesiastica scripserant legit ». Il fait ainsi de Jérôme un témoin tant de l'Occident que de l'Orient. *Ibid.* 34. Cf. 31, 33, 35, 37.

2. *Ibid.* 34. Rapprochez *ibid.* 12 : « Quod isti confessi atque professi sunt, quod in Christi Ecclesia suorum rudimentorum tempore didicerunt, quod Christi Ecclesiam suorum honorum tempore docuerunt... » *Ibid.* 29 : « Perspicis hoc didicisse et docuisse tot sanctos quod et nos didicimus et docemus ». *Ibid.* III, 1 : « ... tot et tanti christianorum rectores doctoresque populorum hoc in Ecclesia Dei didicerint et docuerint ... »

3. *De anima et eius orig.* III, 18.

4. *Contra Iulian.* VI, 70.

docteurs n'ont rien enseigné qu'ils n'eussent reçu? La condition des *tractatores* n'est pas autre que celle d'Augustin lui-même, qui cherche, qui s'éclaire, qui se trompe, qui se corrige, qui demande qu'on le critique.

Les « Pères de l'Église » ne laissent pas d'avoir individuellement une autorité qu'ils doivent à leur sainteté et à leur intelligence. Cette intelligence étant comme cette sainteté un don de Dieu, l'autorité des Pères en devient plus considérable. Par là elle se différencie de l'autorité d'un écrivain païen, Cicéron par exemple, que l'on peut invoquer à l'appui d'une vérité chrétienne si cette vérité a été par lui entrevue. S'agit-il de faire le procès de la volupté, en effet, on a pour soi les plus honnêtes des philosophes, ceux que Cicéron appelle les « philosophes consulaires », les Stoïciens (IV, 76). On pourra les utiliser opportunément dans une controverse. Augustin cite ainsi à Julien un beau passage de l'*Hortensius* de Cicéron (IV, 78). Toutefois, pareilles autorités, qui peuvent servir d'argument, ne valent que comme argument *ad hominem* ou *a potiori*. L'autorité des Pères, au contraire, est celle d'évêques : leurs sentiments sur un point de doctrine sont comparables aux *sententiae* d'un concile. Ingénieusement, Augustin peut dire à Julien : Tu demandes des juges instruits et indépendants; je te cite saint Irénée, saint Cyprien, saint Hilaire, et les autres témoins que je produis du dogme du péché originel : pourrais-tu jamais avoir dans un concile de l'Occident et de l'Orient des juges plus souhaitables? Ce sont ces docteurs, continue Augustin avec emphase, que l'Église a eus après les apôtres pour l'édifier et la conduire. Et voilà pourquoi elle a eu horreur de vos

nouveautés : elle a dénoncé les pièges de votre dogme, elle l'a écrasé du talon comme on écrase la tête d'une couleuvre (II, 37). Notez au passage : les apôtres, et après les apôtres les Pères.

*
* *

Évidence de l'Écriture, perpétuité de la foi de l'Église, Julien d'Eclanum s'est efforcé d'ébranler ces deux piliers, mais avec lui le terrain véritable de la controverse est ailleurs. Julien est un dialecticien féru d'Aristote, soit qu'il expose sa propre pensée, soit qu'il attaque celle de son adversaire. Nous y reviendrons et ne voulons que le noter ici par provision. Augustin condescend à argumenter en forme avec Julien, à résoudre les contradictions dans lesquelles Julien croit l'enfermer, à dissiper les ténèbres qu'il accumule : « *Dialecticas tenebras imperitis conaris offundere* », lui dit-il (VI, 60). Il perce à jour le pédantisme de cette sophistique. Il l'oppose à la vérité révélée, à laquelle elle voudrait se substituer.

Non enim Aristoteles, cuius categorias insipienter sapis, sed Apostolus dicit : *Per unum hominem peccatum intravit in mundum et per omnes homines pertransiit* (*Rom.* v, 12). Nec sane tibi dialectica illa mentitur, sed tu non intellegis[1].

Raisonner n'est pas défendu, mais comprendre vaut mieux, *intellegere*, au sens qu'Augustin donne à ce mot dans sa théorie de la connaissance religieuse, c'est-à-dire se mettre d'abord en présence de l'objet de la foi et s'essayer à le déchiffrer. Julien, en

[1] *Ibid.* V, 51. Rapprochez I, 12; III, 7, 16, 26.

partant d'axiomes desquels il déduit sans fin, arrive au précipice de l'impiété[1]. Son rationalisme, qui prétend reconstruire la foi, l'anéantit. Il faut choisir entre les arguments humains et les textes divins : « *Argumenta quae profertis humana sunt, haec munimenta divina sunt* »(VI, 14). Si ces textes divins ne laissent pas pénétrer leur mystère, il faut se soumettre au mystère.

Argumentationes hominum conticescant : *Dominus novit cogitationes hominum, quoniam vanae sunt* (*Ps.* XCIII, 11)... Si tibi christiana fides displicet, apertius confitere, nam christianam fidem aliam non potes invenire. Unus homo est ad mortem, unus ad vitam, ille tantum homo, iste Deus et homo... Haec stabilitamenta fidei christianae qui subvertere nititur, stantibus eis ipse subvertitur (VI, 10).

Les Pélagiens sont sommés de se déclarer : Est-ce la foi chrétienne qui leur répugne? Qu'ils l'avouent donc sans détour! Le christianisme est la religion de la rédemption du péché de l'humanité par l'Homme-Dieu[2]. Pas d'autre christianisme que celui-là. Essayez de saper ces fondements de la foi chrétienne, ils résisteront, mais vous serez écrasé. Augustin, le pathétique et miséricordieux Augustin, se montre ici véhément, vigoureux, impérieux, comme il est rarement. Quand nous ne pourrions donner aucune raison de l'assertion de l'Écriture,

1. *Ibid.* V, 52. Rapprochez III, 8 : « Haec sunt sententiarum portenta vestrarum, haec inopinata mysteria dogmatum novorum, haec paradoxa pelagianorum haereticorum mirabiliora quam stoicorum philosophorum. » III, 9 : « Mira sunt quae dicitis, nova sunt quae dicitis, falsa sunt quae dicitis : mira stupemus, nova cavemus, falsa convincimus. » IV, 72 : « Obsecro te, non sit honestior philosophia gentium quam nostra christiana quae una est vera philosophia. »

2. *Ibid.* III, 9; V. 18.

quand nous n'aurions pas de parole pour la traduire, cela n'en serait pas moins vrai qui a de tout temps été enseigné et cru par toute l'Église d'une foi catholique :

Etsi nulla ratione indagetur, nullo sermone explicetur, verum tamen est quod antiquitus veraci fide catholica praedicatur et creditur per Ecclesiam totam, quae filios fidelium nec exorcizaret nec exsufflaret, si non eos de potestate tenebrarum et a principe mortis erueret... Sed id tu commemorare timuisti tamquam ipse ab orbe toto exsufflandus esses, si huic exsufflationi qua princeps mundi et a parvulis eicitur foras contradicere voluisses. Frustra te intorques argumentationibus vanis, non adversus me, sed adversus communem matrem spiritalem [1].

L'évêque d'Hippone à la limite imagine une vérité de foi qui serait impénétrable, inexprimable, et il déclare qu'il la croirait si elle lui était présentée par toute l'Église de tout temps. L'autorité qu'il reconnaît au magistère de l'Église est absolue : « *Verum est quod antiquitus veraci fide catholica praedicatur et creditur per Ecclesiam totam* ». La raison, dont Julien d'Eclanum fait tant d'état, doit renoncer à la critique devant cette autorité : si Dieu a voulu qu'un article de foi soit impénétrable à la curiosité de l'homme, vous n'avez pas le droit de vous armer contre la mère Église de vos raisonnements comme de poignards parricides (VI, 17).

Le soin apporté par l'évêque d'Hippone à réfuter Julien s'explique par le fait que Julien s'est attaqué

1. *Ibid.* VI, 11. Rapprochez VI, 14 : « Verba sunt apostolica (il vient de citer *II Cor.* V, 14), sed arma sunt nostra, quibus tamen si repugnare nolis, intellegis quod sine dubitatione credendum est etiam si non intellegas. »

à Augustin seul et lui a porté des coups d'une vigueur incontestable, par le fait aussi que la défense du Pélagianisme est présentée par Julien avec une ampleur que ni Pélage, ni Caelestius, ne lui avaient donnée. Augustin rend cette justice à la dialectique de son adversaire qu'elle fait de lui l'architecte véritable du système pélagien[1]. La partie n'en est pas moins perdue pour lui du jour où le Siège apostolique l'a condamné. Julien se plaint de voir la cause pélagienne abandonnée par des « déserteurs » sur qui il avait cru pouvoir compter et dont il n'ose prononcer les noms, évidemment parce que ce sont des personnes considérables (VI, 35). Ces désertions confirment bien que « la cause est finie ». Et si elle est finie alors que la polémique dure encore, c'est une bonne preuve qu'elle a été finie par l'intervention d'un jugement sans appel. Sur ce point, le langage d'Augustin est absolu :

Vestra apud competens iudicium communium episcoporum[2] modo causa finita est, nec amplius vobiscum agendum est quantum ad ius examinis pertinet, nisi ut prolatam de hac re sententiam cum pace sequamini. Quod si nolueritis, a turbulenta vel insidiosa inquietudine cohibeamini...

(Dedit) vobis Ecclesia catholica iudicium quale debuit, ubi causa vestra finita est... Vobis sufficiat quod vos Ecclesia catholica et materna lenitate sustinuit, et iudi-

1. *Ibid.* VI, 36 : «Quae tu si non didicisses, pelagiani dogmatis machina sine architecto necessario remansisset. »

2. Allusion au précédent des Donatistes dont se réclamaient les Pélagiens pour demander à Ravenne un nouvel examen de leur cause. Augustin reconnaît que l'on a donné aux Donatistes la conférence de 411, mais il en donne cette raison que Catholiques et Donatistes n'avaient pas d'évêques communs par qui faire juger leur procès : « Apud episcopos, quos communes non habebamus, nihil agere poteramus » (III, 5).

ciaria severitate vel potius medicinali necessitate damnavit (III, 5).

Le mot « *causa finita est* », que l'on pourrait prendre pour un mot à effet prononcé dans une improvisation oratoire, a une valeur juridique rigoureuse. Le recours des Pélagiens est épuisé par la sentence de Rome : ils n'ont plus qu'à se soumettre et à se tenir en paix, s'ils ne veulent pas y être contraints par la puissance publique[1].

1. On pourra comparer à la netteté d'Augustin celle du successeur d'Aurelius sur le siège de Carthage. On a la lettre par laquelle Capreolus, évêque de Carthage, s'excuse de ne pouvoir se rendre, ni lui, ni aucun de ses collègues au concile d'Ephèse, où il a été convoqué par l'empereur Théodose. L'empereur avait exprimé le désir qu'Augustin vînt au concile : « (Litterae) beatae memoriae fratris et coepiscopi nostri Augustini praesentiam peculiari ratione efflagitant. » Mais Augustin était mort et aucun évêque ne pouvait quitter l'Afrique, à cause de l'invasion vandale. Capreolus ne peut envoyer à Ephèse que le diacre Besula. Capreolus conjure le concile d'Ephèse de ne pas accueillir l'appel des Pélagiens, « quos pridem impugnavit Ecclesia, hisque temporibus repullulantes apostolicae sedis auctoritas sacerdotumque in unum consonans sententia oppressit ». HARDUIN, t. I, p. 1419.

## II

La pensée de Julien d'Eclanum nous serait déjà bien connue par la réfutation qu'en fait Augustin dans les traités que nous venons d'analyser. Cette pensée nous est cependant mieux connue encore grâce à une nouvelle réfutation à laquelle Augustin s'employa dans les dernières années de sa vie, et à laquelle il travaillait encore lors du siège d'Hippone par les Vandales, où il mourut : nous voulons parler de l'*Opus imperfectum contra Iulianum*. Augustin ne s'est pas borné là à discuter les raisons de son adversaire : il a cité le texte même de Julien, le débitant en courts articles auxquels il joint aussitôt une réfutation. Nous avons ainsi l'authentique écrit de Julien, et nous l'aurions complet si Augustin n'était pas mort à la tâche [1]. La conscience et la patience d'Augustin défiaient le poids des années.

Le grand vieillard ne s'émeut pas des invectives souvent si grossières de Julien. Traité de manichéen, il s'en console en pensant qu'il partage ce sort avec

1. L'écrit de Julien était un traité en huit livres, *Libri* VIII *ad Florum*. Il datait de 421 et prétendait réfuter le *De nuptiis et concupiscentia* d'Augustin, et subsidiairement le *Contra duas epistulas Pelagianorum*. Il est donc du même temps que le *Contra Iulianum* d'Augustin. A cette époque, Julien était réfugié à Mopsueste en Cilicie, auprès de l'évêque Théodore, qui passe pour avoir professé les idées pélagiennes.

saint Ambroise : « En pareille compagnie, il faut que j'entende les outrages, non seulement avec patience, mais avec complaisance : toi, au contraire, à déchirer des hommes tels qu'Ambroise, tu devrais rougir sous le jugement des hommes et redouter le jugement de Dieu » [1]. Traité de carthaginois, il se réclame de saint Cyprien, et il dit avec bonhomie à l'évêque d'Eclanum : « Ce n'est pas parce que tu es né en Apulie, que tu es autorisé à croire que tu l'emportes sur les Carthaginois plus par la race que par l'esprit : *poenas potius fuge, non Paenos* » [2].

Augustin ne s'est pas fait faute de souligner ce qu'il y a de scolaire dans la manière de l'évêque d'Eclanum (II, 8). De même dans sa dialectique formelle, faite si souvent pour méduser ses adversaires et pour paraître ce qu'il n'est pas : Augustin ne s'en laisse pas imposer par ces prouesses, qu'il compare à des tours de jongleur [3]. La dialectique, quand on en use ainsi, est méprisable : « *Dialectica ista, quae te non aedificat sed inflat, et ridiculum quoniam iactanticulum facit...* ». La dialectique de Julien doit être rejetée de la discussion des Catholiques, comme Julien l'a été de leur communion, et si Julien nous revient, comme nous le souhaitons, que sa dialectique soit laissée dehors, « *foris ipsa*

1. *Op. imperf.* II, 9.

2. *Ibid.* VI, 18. Même jeu de mots, I, 7 : « Magna tibi poena est disputator hic paenus... » Julien traite Augustin de « Aristoteles Paenorum » (III, 199), de « philosophaster Paenorum » (V, 11).

3. *Contra Iulian.* III, 16 : « Deinde contexis alterum syllogismum tuum... Vides illius artis verbis ad hoc te uti, ut eis inflatus attonitos facias imperitos, volendo videri quod non es... Et tamen dialecticorum quasi iaculis oneratus acutis in certamen procedis, et iactas plumbeos pugiones... » Joignez-y l'abus que fait Julien de citations d'auteurs païens : IV, 61 ; 75, 77 ; V, 38.

*remaneat* » [1]. Hâtons-nous d'ajouter que la sévérité d'Augustin n'atteint que la dialectique sophistiquée et chicanière [2].

Il faut en venir donc aux raisons de raison alléguées par Julien contre la doctrine du péché originel, et Augustin s'y applique patiemment, mais il ne cherche pas à faire du péché originel une thèse de pure raison, parce qu'il sait bien que le péché originel ne se prouve que par l'Écriture, par les textes de saint Paul [3]. Dis ce que tu veux, peut-il riposter à Julien, tu seras bien obligé d'en venir aux paroles de l'Apôtre [4]. Quand Julien y vient enfin, Augustin montre avec un extrême détail comment il tâche à obscurcir les claires paroles apostoliques et à détourner de leur sens les plus évidentes [5]. Néanmoins, l'intérêt n'est pas pour nous présentement dans cette discussion exégétique, il est dans l'affirmation réitérée d'Augustin que, de quelques raisons que se prévalent les Pélagiens, ils ont contre eux l'Église et la perpétuité de sa foi.

Nous défendons, répète Augustin, les vieux dogmes

1. *Op. imperf.* III, 32. Cf. *Contra Iulian.* II, 22; VI, 55; VI, 64.

2. *Contra Iulian.* III, 16 : « Vides nempe quam dialectice nihil dixeris, et, nulla quidem culpa dialecticae disciplinae, tu quantum a tramite eius exorbitaveris ». Sur la lutte de l'Augustinisme traditionnel et de l'Aristotélisme thomiste au XIII^e^ siècle, P. MANDONNET, *Siger de Brabant* (1899), p. LVI-LVIII, et PORTALIÉ, p. 2306-2314.

3. Ce n'est pas à dire qu'Augustin n'ait pensé à chercher dans la misère de l'homme une preuve du péché originel. Voyez *Op. imperf.* II, 119 : « Quod etsi Scriptura non diceret, quis tam caecus est mente qui non videat miseriam generis humani a fletibus incipere parvulorum?... Si autem reatus iste originis et Scriptura sancta proditur et ipse se prodit... » Rapprochez III, 154; VI, 27, etc. Voyez le texte classique, *Civ. Dei*, XXII, 22 : *De miseriis ac malis quibus humanum genus merito primae praevaricationis obnoxium est et a quibus nemo nisi per Christi gratiam liberatur.* TIXERONT, t. II, p. 470-471.

4. *Op. imperf.* II, 29.

5. *Ibid.* I, 141.

catholiques qu'ont enseignés ceux qui avant nous ont gouverné l'Église du Christ [1]. Nous vous disons hardiment : « *Deseruistis fidem catholicam* » [2]. Nous vous reprochons de contredire ce qui est la croyance de toute l'Église : «... *quod... tota Christi sentit Ecclesia* », et, dans votre prudence qui est hérétique, de condamner ce que croit la foi catholique : « *Displicet enim haereticae prudentiae vestrae quod catholica fides credit* » (II, 117). Nous vous défions de ne pas aller droit à un précipice, dès là que vous ne voulez pas revenir à la solide pierre de la *Catholica* [3].

Le péché originel n'est pas énoncé dans le symbole. Est-ce une raison pour que ceux qui le nient ne soient pas hérétiques? Les Novatiens, les Ariens, les Eunomiens et tels autres peuvent professer tout le symbole, ils n'en sont pas moins hérétiques. On n'est pas hérétique par les vérités que l'on a en commun avec les Catholiques, mais par celles que l'on nie [4].

La fille des Manichéens, votre mère, dit Julien aux Catholiques, a tantôt prodigieusement accouché du dogme du péché originel, à quoi Augustin réplique : Ce ne sont pas là des raisons, mais des injures

1. *Ibid.* I, 86 : « ... dogmata antiqua catholica, quae docuerunt qui Ecclesiam Christi ante nos in eius gratia vera pietate rexerunt, contra perversitatem vestram novitiam quantulocumque labore defendimus. »

2. *Ibid.* I, 96. *Ibid.* 116 : « ...fides catholica novit, a qua vester error exorbitavit ». *Ibid.* I, 83 : « Ecclesiae catholicae detestabiles facti estis ». I, 67 : « ... de isto paradiso quod est Ecclesia foras istis ». IV, 97 : « De Ecclesia catholica es ablatus ». III, 7 : « In Ecclesia catholica, unde Pelagiani ex nobis exierunt... » Julien dit, I, 119 : « Me vociferaris catholicum non esse.... »

3. *Ibid.* III, 67 : « Quo confugiatis nisi ad praecipitium non invenitis, quamdiu ad Catholicae solidam petram redire non vultis. »

4. *Ibid.* IV, 7 et 8.

et des calomnies. Julien n'a qu'à lire les vieux commentateurs de la parole divine, pour y constater que saint Paul bien longtemps avant nous a été compris comme il doit être compris, et que le péché introduit dans le monde par un seul homme est celui que nous tirons de notre naissance et que le baptême efface : c'est naguère seulement que les Pélagiens ont fait de ce péché, non un péché d'origine, mais un péché d'imitation, et voilà l'erreur dont ils ont accouché. [1]

Toute l'Église catholique, depuis qu'elle existe, a entendu et exposé comme nous les paroles de l'apôtre, et il n'y a que les dupes des Pélagiens qui ne le savent pas : « ... *tota ex ipso initio sui catholica intellegit vel credit Ecclesia* » [2].

La perpétuité de la foi de l'Église a pour preuve le fait qu'elle administre le baptême aux petits enfants, nous avons vu Augustin user déjà de cet argument.

La perpétuité de la foi est attestée par les « Pères ». Augustin revient à cette preuve comme à sa justification personnelle, d'abord : Julien n'a pas le droit de faire du péché originel une doctrine qui serait particulière à Augustin ou qu'Augustin aurait empruntée au Manichéisme [3]. Quel front, dit-il, il

1. *Ibid.* III, 29.

2. *Ibid.* II, 104. *Ibid.* II, 12 : Conaris catholica dogmata antiqua et invicta polluere. » II, 87 : « Non vis verba apostolica sic accipere quemadmodum accipit et quo instituta est catholica Ecclesia. » III, 137 : « ... contra apostolicam fidem antiquissimae matris Ecclesiae... ». III, 61 : « ... contra antiquissimum fidei catholicae fundamentum.,. »

3. L'imputation est articulée maintes fois par Julien. Voyez en particulier *Op. imperf.* I, 59 : « Non est haec fides antiquitus tradita atque fundata, nisi in conciliis malignantium, inspirata a diabolo, prolata a Manichaeo, celebrata à Marcione, Fausto, Adimanto, omnibusque eorum satellitibus, et nunc a te in Italiam, quod graviter geminus, eructata. »

faut à Julien pour traiter de concile diabolique (*concilium malignantium*) l'accord de tant de Catholiques qui furent avant nous les docteurs des Églises : Cyprien, Hilaire, Ambroise, Grégoire (de Nazianze), Basile, Jean (Chrysostome), et d'autres qui vivent encore et que l'on pourrait mettre sur le même rang? Julien m'accuse d'avoir vomi sur l'Italie la doctrine du péché originel qui y était jusque-là inconnue, alors que je cite des textes d'Ambroise où elle est énoncée clairement, ouvertement : « *Hanc ergo fidem antiquitus traditam dico atque fundatam* », voilà la foi antique, reçue et établie. Ce n'est la foi ni de Manichée, ni de Marcion, ni de Fauste, mais d'Ambroise, d'un homme dont Pélage a loué l'impeccable intelligence qu'il avait des Écritures[1] ! La foi d'illustres et sûrs maîtres, « *clari probatique doctores Ecclesiæ Christi* »[2].

On dira : Les « Pères » enseignent dans l'Église, sans être l'Église. Nous répondons : Les « Pères » enseignent ce qu'ils ont appris dans l'Église. Augustin aime cette formule et la répète sans se lasser : « *Ecclesiam docuerunt quod in Ecclesia didicerunt* »[3]. Ils sont « *doctores Ecclesiae* », parce qu'ils disent ce que l'Église croit depuis qu'elle est (II, 104).

1. *Op. imperf.* I, 59 : « Ecce non est eorum, sed est Ambrossii quia vera est, quia sana est, quia, ut dixi, antiquitus tradita atque fundata est, haec et mea est. Non ego hanc in Italiam (quod vos gemere dicitis) eructavi : sed potius ab isto episcopo Italiae hanc praedicante et docente lavacrum regenerationis accepi. Quoniam fides ista catholica est, et tua non est, tu ergo ubi es? »

2. *Ibid.* III, 10.

3. *Ibid.* I, 117. Cf. II, 150 : « ... tot sancti clarique doctores, qui hoc in Ecclesia catholica didicerunt atque docuerunt. » III, 18 : « Catholici sancti clarique doctores qui fuerunt ante nos in Ecclesia catholica didicerunt atque docuerunt ». III, 185 : « (Ambrosius) catholicus doctus et doctor et didicit in Catholica et docuit. » Mêmes expressions, *ibid.* 187 et VI, 25.

Ils parlent pour elle, ils condamnent au besoin pour elle, et par l'esprit de Dieu (II, 214). Ils sont les pères de l'Église en même temps qu'ils sont ses fils, car ils sont disciples en même temps que docteurs. Fils et pères de l'Église catholique, élevés au faîte de l'Église, ils ont enseigné à l'Église la doctrine qu'ils ont sucée de ses mamelles (IV, 72). Ni ils ne parlent d'eux-mêmes, ni ils ne se contredisent les uns les autres : ils se prononcent de telle sorte que, devant leur unanimité et leur constance, nul ne peut douter que l'Écriture sainte doive être comprise comme ils la comprennent, ou que la foi catholique soit autre que leur foi, à moins qu'on ne les lise déjà avec un esprit hérétique (IV, 112).

A l'autorité impersonnelle et collective des Pères se joint leur autorité individuelle, qui est grande, mais qui ne doit être acceptée que sous bénéfice d'inventaire. Augustin en dit un mot, à propos de saint Jérôme dont Julien a essayé d'exploiter quelques lignes. Le passage allégué de Jérôme peut se défendre, déclare l'évêque d'Hippone. Mais, s'il arrivait que sur tel ou tel détail Jérôme dût être abandonné, on n'aurait pas pour autant le droit de répudier la foi qui lui a été commune avec tant d'éminents docteurs de l'Église catholique, sous prétexte que sur un point il n'est pas d'accord avec eux (IV, 88). Augustin fait d'ailleurs une différence entre Ambroise et Jérôme, il place l'autorité personnelle du premier fort au-dessus de l'autorité de Jérôme, dont il n'approuve pas tout : mais autre chose est l'erreur vénielle d'un catholique, autre chose l'hérésie, et les Pélagiens sont hérétiques [1].

1. *Ibid.* IV, 89. Cf. I, 9; III, 110; VI, 22.

Un dernier grief des Pélagiens est leur irritation de l'appui donné au Catholicisme par l'autorité impériale. Ce grief, observe Augustin, leur est commun avec tous les hérétiques, dont les lois des empereurs chrétiens entravent la pernicieuse licence. Tous se rencontrent à dire que le parti, qui n'a pas la raison pour lui, la remplace par l'intimidation et obtient ainsi des pleutres un assentiment que les bons esprits lui refusent [1]. Cette vieille récrimination ne vaut pas la peine d'être relevée. Les Pélagiens sont hérétiques et aucun recours n'est recevable des sentences qui les ont condamnés [2]. Le Siège apostolique a prononcé [3], après que déjà le concile de Diospolis avait prononcé. A Dieu ne plaise que les princes chrétiens doutent après cela de l'antique foi catholique et accordent un nouvel examen aux adversaires de cette foi. Mais plutôt, assurés et établis dans cette foi, qu'ils fassent sentir à ses ennemis, les Pélagiens, la discipline — ou du moins la salutaire crainte — de la coercition, comme on l'a fait sentir aux Donatistes (I, 10).

1. *Contra Iulian.* III, 5 : « Ne argumento miserrimo utamini quo universi utuntur haeretici, quos a perniciosa licentia leges imperatorum catholicorum premunt... Novi quidem haeretici vos estis, sed istam pene omnium haereticorum veterem vocem cum ceteris agnovistis atque tenuistis. »

2. *Op. imperf.* II, 103 : « Quid adhuc quaeris examen quod iam factum est apud apostolicam sedem, quod denique iam factum est in episcopali iudicio palaestino, ubi Pelagius vestri auctor erroris procul dubio damnatus esset, nisi ista quae tu defendis dogmata vestra damnasset? Damnata ergo haeresis ab episcopis non adhuc examinanda, sed coercenda est a potestatibus christianis. » Rapprochez I, 133; III, 57.

3. *Ibid.* VI, 11, Augustin rappelle à Julien les deux rescrits du pape Innocent aux conciles de Mileve et de Carthage : « Respondeat et beatus papa Innocentius, romanae antistes Ecclesiae, qui *rescribens* in causa vestra episcopalibus conciliis africanis... Videsne quid sapiat per ministrum suum catholica fides? »

*
* *

L'*Opus imperfectum contra Iulianum* d'Augustin fait penser à la polémique de Bossuet contre Richard Simon. Augustin défend contre l'évêque d'Eclanum la tradition et les saints Pères et il les défend avec les arguments qui seront ceux de Bossuet. Le personnage de Julien dépasse d'ailleurs le personnage de Richard Simon et annonce certains traits de caractère de Doellinger, par exemple, ou même des Humanistes et des Réformateurs. Le contraste de Julien et d'Augustin n'en est que plus instructif, et on me pardonnera d'y insister.

L'évêque d'Eclanum se flatte de prendre la défense de l'Église, tandis que ses adversaires sont une faction qui veut arriver à ses fins par la ruine de l'Église entière, « *per ruinam totius Ecclesiae* » (I, 73). Il dénonce le « Manichéisme » qui submerge l'Église avec cette doctrine du péché originel vomie par Augustin (IV, 55). De « grands pontifes » la prêchent dans « des Églises qui possèdent beaucoup de considération et beaucoup de fidèles » (II, 8). « *Haec ergo manichaeorum scorta dogmatum impurissimorum lenocinantur auribus* » (II, 9)[1]. La doctrine d'Augustin est une impudicité : « *Manichaei lupanar necdum reliquisti* » (I, 98). Les clameurs du monde entier ne doivent pas émouvoir le sage plus que ne ferait dans une forêt une rafale de vent ou une irruption de laies immondes (III,

1. Saint Jérôme nous apprend que les ultras qui avaient fait schisme avec Lucifer de Cagliari, au temps du pape Libère, usaient d'un langage pareil pour parler du Catholicisme : « Asserebat quippe universum mundum esse diaboli, et, ut iam familiare est eis dicere, factum de Ecclesia lupanar. » *Contra Luciferianos*, 1.

81). Devant cette universelle orgie de hontes, les Pélagiens défendent la cause de la vérité, ils ne peuvent se résigner à se taire et à s'enfermer dans leur conscience comme dans un asile (II, 11), mais du moins ont-ils pour eux, sous les outrages dont on les abreuve, la sécurité de leur honnêteté : « *Ego conscientiae honestate securus* » (I, 13). Bon pour leurs adversaires de corrompre les fonctionnaires de la cour de Ravenne (I, 42), ou de soulever des émeutes dans Rome, pour obtenir l'innommable prévarication de Babylone, « *praevaricatio pudenda Babylonis* » (I, 75). Car l'Église romaine qui les a excommuniés n'est plus pour les Pélagiens qu'une Babylone prévaricatrice. Augustin s'est contenté de penser que ces énormités retombaient de tout leur poids sur l'évêque d'Eclanum, sans soupçonner qu'elles feraient un jour école [1].

Voici un passage comme on en pourrait produire vingt autres de Julien :

Cum igitur liquido clareat hanc sanam et veram esse sententiam quam primo loco ratio, deinde Scripturarum munivit auctoritas, et quam sanctorum virorum semper celebravit eruditio, — qui tamen veritati auctoritatem non suo tribuere consensu, sed testimonium et gloriam de eius suscepere consortio, — nullum prudentum conturbat conspiratio perditorum [2].

L'humanisme de Julien est dans ce mépris de

1. Les échanges de gros mots étaient sans doute de style dans les controverses des écoles du temps. « Ac per hoc bardissime argumentatus es » (II, 55), crie Julien à Augustin. Et encore : « Acquiesce, impudentissime » (II, 74). Et encore : « In hoc ergo mentitur » (II, 63). Et encore : « Natare te in impietatis tuae et formidinis palude » (III, 101). Etc. Augustin, le charitable Augustin, répond sur un ton aussi aigu : « Digere crapulam contentionis » (II, 134). Etc.

2. Cité dans le *Contra Iulianum*, I, 99. Rapprochez *Op. imperf.* III, 37, 9, 53.

ses contradicteurs, « *conspiratio perditorum* »; dans cette persuasion qu'il a le bon sens pour lui, « *prudentum* »; dans cette estime exclusive de l'évidence, « *cum liquido clareat* »; dans ce principe que, en matière de foi, la vérité d'une proposition a pour premier criterium la raison, « *primo loco ratio* », et seulement ensuite l'Écriture; à quoi s'ajoute l'assentiment des saints, mais des saints éclairés, « *sanctorum virorum eruditio* ». La subordination de l'Écriture à la raison est requise par la difficulté inhérente à l'intelligence de l'Écriture [1]. Il n'est pas d'hérésie que les hérésiarques n'aient appuyée sur des textes scripturaires [2]. La raison ne ment jamais [3]. Suivons-la donc. Il serait impie et absurde de penser que l'Écriture puisse offenser en rien la nature, la raison, la justice, Dieu [4]. La « foi catholique » (entendez la doctrine pélagienne) n'admet aucune autorité qui blesse la raison : « *Catholica fides... ullam auctoritatem in exitium rationis admittit* » [5]. Ces principes, qui tendent à replacer la religion dans les limites de la raison et de la nature, sont le produit de la culture classique de l'évêque d'Eclanum.

Il se fait fort de prouver que, examinés selon les règles de la raison, les textes de saint Paul excluent le dogme absurde, impur, impie, qu'on y prétend trouver (II, 104). L'apôtre ne peut avoir rien dit que de raisonnable et d'équitable, c'est une règle inflexible d'exégèse, et l'on ne peut chercher dans ses paroles que de la raison et de la justice : donc il n'a

1. *Contra Iulianum*, V, 2
2. *Op. imperf.* I, 25.
3. *Ibid.* II, 20. Rapprochez III, 36, 53, 60; IV, 118.
4. *Ibid.* II, 144 et 145.
5. *Ibid.* IV, 136.

pas parlé du péché originel : il a seulement inculqué que par notre volonté libre nous devenons esclaves du péché (II, 236). Tout se tient ainsi dans l'enseignement de l'apôtre, dès qu'on l'accorde avec les principes de la raison et la dignité de la justice (II, 84).

Augustin n'a pas eu de peine à montrer que cette interprétation, sur le terrain des textes, est une gageure et que Julien ne peut pas la tenir. Pareille gageure suppose en outre que l'exégèse de Julien, qui fait de la raison son critérium, rejette du même coup et absolument le criterium de la règle de foi. C'est un principe, en effet, pour Julien que si des textes scripturaires sont ambigus (ceux dont abusent selon lui les adversaires du Pélagianisme), ils doivent être compris conformément aux textes incontestables de l'Écriture et conformément à la raison contre laquelle rien ne prévaut[1]. A la règle de foi est substituée la primauté de la raison.

L'évêque d'Eclanum ne laisse pas de se dire catholique. A l'en croire, le *dogma catholicum* est celui qu'attaque Augustin (II, 181). La foi catholique est celle dont Augustin est dénué (III, 103). Les Catholiques authentiques sont les Pélagiens (III, 176). La foi catholique est celle que les Catholiques trouvent dans les textes clairs de l'Écriture interprétée rationnellement (II, 22). La foi catholique ainsi conçue ne varie pas plus que la raison; elle progresse, du fait qu'elle écarte l'erreur, ainsi l'erreur d'Apollinaire; et l'on peut dire qu'elle se construit, si bien fidèle à elle-même cependant qu'elle mérite d'être appelée apostolique; progrès, construction, continuité, qui sont l'œuvre collective

1. *Ibid.* I, 3; II, 22; VI, 41.

des Catholiques, « *horum quippe cunctorum affirmatione construitur catholica fides* » (IV, 50). Ce disant, Julien ne pense certainement pas au sens collectif des fidèles, pas davantage aux conciles, fussent-ils pléniers. La vérité catholique est celle que professent des esprits supérieurs, Athanase, par exemple, « *vir magnae constantiae, fidei sanissimae* » (I, 75), ou encore Jean (Chrysostome), Basile, Théodore (de Mopsueste), « *disputatores catholica sanitate fulgentes* » (III, 111). Le Pélagianisme se fait fort d'avoir pour lui une foule de grands esprits, « *magnorum ingeniorum copia* » (IV, 1).

A qui appartiendra-t-il de prononcer dans les controverses les condamnations nécessaires? A des évêques catholiques, mais qui seront des compétences, « *prudentes viri catholici sacerdotes* », et qui parleront au nom de la raison catholique (IV, 118 et 119). Le scrupule d'un jugement incorruptible est le privilège d'une élite : il y faut des hommes « voués aux études de la science », capables de « rechercher le vrai et de le défendre quand ils l'ont trouvé » : il y faut de la science et du courage, l'un ne porte pas de fruit sans l'autre (V, 1). Cela est vrai des sages comme Pythagore, mais les sages sont rares dans l'Église, et nécessaires tout autant. On y doit faire appel à leur autorité, comme dans les écoles on invoque celle des grands philosophes, autorité en quelque sorte d'appoint destinée à confirmer l'interprétation de l'Écriture, laquelle ne renferme rien qui ne soit raison, évidente raison.

Ce système singulièrement court semble n'avoir été conçu que pour la défense du Pélagianisme. Il accepte toute la dogmatique préalable, spécialement

la christologie y compris la condamnation de l'Apollinarisme et de l'Arianisme, sans se demander si le mystère de la Trinité et de l'Homme-Dieu n'aurait pas pu être traité comme il traite celui de la chute et du péché originel. Julien souscrit à la condamnation de l'Arianisme et de l'Apollinarisme, mais il se révolte contre la condamnation du Pélagianisme. Un jour viendra où, au nom du principe de la primauté de la raison préconisé par Julien, des novateurs demanderont à réviser, à réformer, à réinterpréter tout le Catholicisme. L'évêque d'Eclanum est leur précurseur. L'intérêt suprême et la modernité de la polémique contre Julien, est dans la défense qu'Augustin organise de l'Écriture, de la règle de foi, de l'autorité de l'Église contre le rationalisme [1].

1. Brückner, p. 176. Loofs, *Leitfaden*, p. 431, estime que, après Pélage, Julien n'a rien dit de nouveau, mais qu'il a systématisé le Pélagianisme et en a fait « un rationalisme dont les bases aristotéliciennes stoïciennes ne sont pas méconnaissables ». Et Loofs ajoute : « Die königliche Vernunft » ist ihm die Führerin für Gotteserkenntnis und Sittlichkeit ».

## III

L'étude que nous poursuivons des derniers traits donnés par Augustin à son ecclésiologie, au cours de sa polémique contre Julien d'Eclanum, serait incomplète, si nous n'examinions pas quelle répercussion a eue ou n'a pas eue sa doctrine de la grâce sur sa doctrine de la connaissance et sur sa doctrine de l'Église.

On a pu hésiter sur l'intégrité qu'Augustin laisse en dernière analyse au libre arbitre [1], non sur la valeur qu'il a constamment reconnue à la raison. Il n'a jamais contesté à Julien la valeur de la connaissance, soit expérimentale, soit rationnelle. L'ignorance ne laisse pas d'être comme la concupiscence une suite du péché originel, l'ignorance et la concupiscence nous sont congénitales [2]. Augustin va-t-il dire que la science est une grâce? Il le donne presque à entendre ailleurs : à notre misère, suite de notre condamnation, appartient l'ignorance et la difficulté dont tout homme souffre dès sa naissance, et l'homme n'est délivré de ce mal que par la grâce de Dieu : « (*Ad*) *miseriam iustae damnationis pertinet ignorantia et difficultas, quam patitur omnis homo ab exordio nativitatis suae, nec ab*

1. Portalié, p. 2387-2392.
2. *Contra Iulianum*, VI, 50.

*isto malo nisi Dei gratia quisquam liberatur* »[1]. L'ignorance qui est la suite du péché originel est appelée ailleurs par Augustin cécité du cœur : elle est une infirmité de la volonté plutôt que de la raison, la science qui la guérit est une forme de la vertu[2]. La science n'est pas pour autant le privilège de la vertu, elle est le fait de la raison[3].

Jamais Augustin n'a retiré à la raison la confiance qu'il lui a faite. Sur ce point, l'*Enchiridion* (composé en 421) est catégorique, où Augustin rappelle qu'il a écrit, peu après sa conversion, pour écarter une philosophie dont il rencontrait les difficultés au seuil même de sa religion : « *Et utique fuerat removenda inveniendae desperatio veritatis, quae illorum videtur argumentationibus roborari* »[4]. Augustin ne peut pas fausser compagnie à l'enseignement de saint Paul (*Rom.* I, 14-23) qui fait aux païens l'honneur de reconnaître qu'ils sont arrivés par leur seule raison à monter de la créature au créateur, et que parmi eux de grands esprits ont trouvé ce qu'ils cherchaient : « *Sicut magna ingenia quaerere perstiterunt, sic invenire potuerunt* »[5]. La raison a pour champ ce que nous connaissons par nos sens et ce que nous découvrons par notre entendement[6]. La science humaine, encore que l'opinion et la conjecture y tiennent plus de place que la certitude,

1. *Retractat.* I, IX,6. Le passage est cité dans *De dono perseverantiae*, 27.

2. *Contra Iulianum*, V, 9. *Ibid.* 8 : « Caecitas cordis, quam solus removet illuminator Deus, et peccatum est quo in Deum non creditur, et poena peccati qua cor superbum digna animadversione punitur. »

3. *Retractat.* I, IV, 2 et 4.

4. *Enchiridion*, XX.

5. *De spir. et litt.* 19.

6. *Enchiridion*, IV. Rapprochez *Epistul.* CXLVII, 8. Cette lettre *De videndo Deo* est de 413.

n'est pas négligeable [1]. Le sens commun est un arbitre auquel on peut faire appel contre le paradoxe [2].

L'*Enchiridion*, que nous venons de signaler, a été écrit en réponse à une lettre d'un laïque distingué, Laurentius, un romain de Rome, qui a demandé à l'évêque d'Hippone d'écrire pour l'éclairer un petit livre qui dirait en quoi la raison appuie la religion, et en quoi elle ne s'accorde pas avec elle et la laisse toute seule : « *In quantum ratio pro religione contendat, vel quid in ratione, cum fides sit sola, non conveniat* » [3]. Ce romain se trouvait poser les questions fondamentales auxquelles répondra la constitution *Dei filius* du concile du Vatican. Aussi bien ces questions étaient-elles posées par le rationalisme radical de Julien d'Eclanum : la coïncidence de la demande de Laurentius et de la campagne de Julien est un indice que la méthode de ce dernier troublait des Catholiques de bonne volonté, instruits et réfléchis, comme paraît avoir été Laurentius. Le temps d'Augustin, qui est le temps où la société romaine cultivée achève sa conversion au christianisme et demande que soient résolues ses difficultés de croire, est un temps qui a posé les plus hautes questions, et a été pour un esprit

1. *Enchir.* IX, par exemple la science de la nature, celle qui est cultivée « ab eis quos physicos Graeci vocant ». Cette science, dit-il, est cependant faite de plus d'opinion que de science : « Nec ipsi omnia repererunt tanto excellentes ingenio, flagrantes studio, abundantes otio, et quaedam humana coniectura investigantes, quaedam vero historica experientia perscrutantes, et in eis quae se invenisse gloriantur plura opinantes potius quam scientes ». Sur la valeur de la science physique, logique, morale, des Néoplatoniciens, *Civ. Dei*, VIII, 6-9.

2. *De dono persev.* 34 : « In hanc sententiam, quam certe omnis sensus humanus quantulacumque ratione subnixus, maximeque christianus, exhorret... »

3. *Enchiridion*, IV.

comme Augustin une occasion de les aborder toutes. Quel dommage qu'il n'ait pas traité le sujet et rien que le sujet délimité là par Laurentius!

Augustin cependant expose comment « la foi aux choses qui ne se voient pas », cette foi qui se puise dans l'Écriture, est justifiée par la valeur divine du témoignage de l'Écriture. Telle est notre foi au péché originel. On la contredira au nom de l'exégèse ou de la raison : ce seront autant de « calomnies », qu'il appartiendra aux défenseurs de la foi catholique de réfuter, dussent-ils y dépenser bien du temps et du travail [1]. Ce qui revient à dire que l'on « calomnie » l'Écriture, quand on suppose que l'Écriture est en contradiction avec elle-même ou avec la raison.

Et quand nous ne pourrions pas concilier la foi et la raison, nous n'en devrions pas moins croire que la conciliation qui nous échappe est provisoirement au delà de la portée de notre intelligence. Augustin produit un exemple qui est le plus classique de tous : la grâce nous est révélée par l'Écriture, « *evidentissimis testimoniis veritatis* », le libre arbitre pareillement. Nous n'imiterons pas ceux qui, pour défendre le libre arbitre, sacrifient la grâce, non plus que ceux qui, pour préserver la grâce, sacrifient le libre arbitre. Augustin écrit donc aux moines d'Hadrumète que cette controverse a mis en émoi, et il leur donne trois règles pour la conduite de l'esprit : remercions Dieu des choses que nous comprenons; puis, pour celles qui nous dépassent, demandons à Dieu de les comprendre; et, en attendant que Dieu

1. *Ibid.* VI.

nous les fasse atteindre, marchons dans la lumière que nous avons [1].

Le progrès que nous pouvons faire dans l'intelligence de la foi n'est pas proprement une révélation, bien qu'Augustin se serve pour la décrire du mot *revelare*, réminiscence d'un texte de saint Paul (*Phili.* III, 16). Une révélation proprement dite serait de l'ordre de la foi, tandis que la révélation à laquelle pense Augustin est de l'ordre de l'intelligence [2] : elle est une vérité qui se découvre, mais qui se découvre en soi évidente ou nécessaire. Ce progrès de l'intelligence, auquel Dieu, le docteur intérieur, collabore, reste une démarche de la raison [3], de la raison distincte de la volonté, de la raison s'exerçant sur les données scripturaires, et se mouvant dans les lignes tracées par la vérité catholique ou règle de foi, que l'on ne doit jamais nier [4].

1. *De gratia et lib. arbit.* 1 : « Dilectissimi, ne vos perturbet huius quaestionis obscuritas, moneo primum vos ut de iis quae intellegitis agatis Deo gratias ; — quidquid est autem quo pervenire nondum potest vestrae mentis intentio, pacem inter vos et caritatem servantes, a Domino ut intellegatis orate ; — et donec vos perducat ad ea quae non intellegitis, ibi ambulate quo pervenire potuistis ». Aux mêmes, *Epistul.* CCXIV, 7 : « Ubi sentitis vos non intellegere, interim credite divinis eloquiis, quia et liberum est hominis arbitrium et gratia Dei... Et quod pie creditis, ut etiam sapienter intellegatis orate ». L'intervention d'Augustin au monastère d'Hadrumète est de 426-427.

2. Voyez plus haut, p. 355.

3. *De dono perseverantiae*, 68 : « Qui legunt haec, si intellegunt, agant Deo gratias : qui autem non intellegunt, orent ut eorum ille sit doctor interior a cuius facie est scientia et intellectus ». Le docteur intérieur aide votre intelligence, votre volonté pourra être ensuite portée par l'Esprit saint à aimer la vérité et à la traduire en acte : « Quando Deus docet, non per legis litteram, sed per Spiritus gratiam, ita docet, ut quod quisque didicerit, non tantum cognoscendo videat, sed etiam volendo appetat agendoque perficiat... » *De gratia*, 15 Tout est à retenir de ce développement pour l'analyse de la connaissance surnaturelle.

4. *Contra Iulian.* V, 17 : « Hoc scio id horum esse verum quod fides vera antiqua catholica, qua creditur et asseritur originale pec-

On conclura que, pour Augustin, si infirme que la nature de l'homme soit en suite du péché, sa raison reste capable de rechercher par ses propres moyens la vérité et de la découvrir, elle n'est pas vouée à l'ignorance ou à l'erreur, plus heureuse que le libre arbitre qui ne peut de lui-même que le mal. Qu'elle prenne garde seulement à la présomption [1]! Qu'elle sache confesser qu'elle ignore, quand elle ignore [2].

*
* *

La règle de foi est inviolable pour un catholique, mais elle peut être prolongée, en ce sens que, à l'occasion d'une controverse nouvelle ou d'une méditation plus approfondie, on peut découvrir une vérité dont on n'avait pas vu jusque-là qu'elle était postulée ou impliquée par la règle de foi.

Nous savons, et de l'aveu même d'Augustin, qu'il a reconnu que le commencement de la foi dans le fidèle est un don de Dieu, à l'époque où il a écrit le *De diversis quaestionibus ad Simplicianum,* soit en 396-397, au début de son épiscopat. Jusque-là, Augustin avait attribué à la liberté la venue du sujet à la foi. Il se rendit compte ensuite que consentir à la vérité est bien un acte de notre volonté, mais de notre volonté préparée par Dieu : « *Initium fidei donum Dei esse cognovi et asserui* » [3]. Vers 427, à

catum, non esse convicerit falsum. Ista fides non negetur. » *De nat. et grat.* 22 : « Disputare vis, nec obest, immo etiam prodest, si firmissima praecedat fides. » Cf. *De anima et eius orig.* 33.

1. *De pecc. merit.* II, 59.

2. *Epistul.* CLXIV, 7 : « Ego quidem non video... Nondum intellego ».

3. *De dono persev.* 52.

Carthage, le prêtre Vitalis professe encore sur ce point l'erreur première d'Augustin : Consentir à l'Evangile, écrit-il, n'est pas un don de Dieu, mais cela est de nous, c'est-à-dire de notre volonté propre, de notre liberté naturelle[1]. Les évêques et les moines de Provence, que nous appelons Semi-Pélagiens, n'auront pas sur ce même article un autre sentiment que celui de Vitalis : ils attribueront l'acceptation de la foi par le fidèle à une démarche de son intelligence naturelle et de sa volonté libre[2]. A cette date, aucun concile ne s'est prononcé sur cet article, pas davantage la *tractoria* du pape Zosime : la controverse ne sera tranchée que par le cinquième canon du concile d'Orange, un siècle plus tard (529). Augustin cependant déclare avec force que ce point de doctrine est de foi catholique. Il va même jusqu'à le découvrir dans la pensée du concile de Diospolis obligeant Pélage à condamner quiconque dit que la grâce de Dieu est à identifier avec le libre arbitre ou avec la vérité[3]. A supposer que le bien fondé soit contestable de cet appel d'Augustin à la pensée du concile de Diospolis, il n'en reste pas moins que la présence de la grâce dans le commencement de la foi est une suite de la nécessité de la grâce pour le salut : puisque la foi sauve, la foi est un don dans son commencement même. L'article si énergiquement défendu

1. Les propos du prêtre Vitalis sont cités par Augustin dans la lettre qu'il lui adresse, *Epistul.* CCXVII, 1 : « Ut... Euangelio consentiamus, non esse donum Dei, sed hoc nobis esse in nobis, id est ex propria voluntate... » *Ibid.* 4 : « (Dei) doctrinam, suasione praecedente, subsequente consensione, sectatur, quod libertate naturali si vult facit, si non vult non facit. »

2. *Int.* Aug. *Epistul.* CCXXV, 4 : « ... ut et qui voluerint fiant filii Dei, et inexcusabiles sint qui fideles esse noluerint ». *Ibid.* 5 : « ... inexcusabiles... qui et ad unius veri Dei cultum potuerint instrui intellegentia naturali. »

3. *Epistul.* CCXVII, 4.

par Augustin est une conclusion logique de la règle de foi.

J'ai enseigné la prédestination, assure Augustin, avant que l'hérésie pélagienne ne se produisit, mais j'y ai insisté avec plus de zèle et de travail, quand j'y ai été obligé par la controverse contre les Pélagiens. Chaque hérésie, en effet, pose à l'Église des questions nouvelles, qui sont une occasion de défendre l'Écriture avec plus de soin qu'on n'aurait fait si l'hérésie ne l'avait pas rendu nécessaire. En prétendant que la grâce de Dieu est accordée à nos mérites, ce qui est la négation même de la grâce, les Pélagiens nous ont obligés à défendre avec plus de détail et d'approfondissement les textes de l'Écriture qui nous révèlent la prédestination[1]. Augustin reconnaît donc que cet approfondissement est occasionnel et nouveau. Aux évêques et aux moines de Provence, qui refusent de le suivre jusqu'au bout, et qui mettent leur opposition sous le couvert de la tradition, — « *obstinationem suam vetustate defendunt* », dit avec emphase Prosper en les dénonçant[2], — l'évêque d'Hippone n'hésitera pas à répondre : On me demande d'établir mon sentiment sur la gratuité de la grâce et de la prédestination par l'autorité des commentateurs catholiques qui ont traité avant nous des divines paroles, mais à quoi bon scruter les écrits d'auteurs qui n'ont pas été obligés de s'arrêter à cette difficile question, parce qu'ils écrivaient avant que naquit l'hérésie des Pélagiens? Ils se sont exprimés sur la grâce brièvement et en passant, et ne se sont pas attardés à des points de doctrine que les ennemis de l'Église ne contestaient pas. La doctrine

1. *De dono persev.* 53.
2. *Int.* Aug. *Epistul.* ccxxv, 3.

de l'Église sur la grâce s'exprimait simplement dans les prières qu'elle prononçait : car l'Église n'eût pas demandé à Dieu de faire ce qu'il ordonne, si Dieu ne donnait pas ce faire [1].

Ainsi, soit sur l'article de la présence de la grâce au commencement de la foi, soit sur l'article de la gratuité de la grâce et de la prédestination, Augustin reconnaît que sa doctrine est en un certain sens nouvelle [2], mais elle se raccorde à la règle de foi dont elle est une suite, elle fait corps avec la règle de foi.

On ne saurait en dire autant des conjectures par lesquelles on cherche à résoudre certaines questions, comme la question de savoir pourquoi des fidèles qui ont reçu la grâce de la foi ne reçoivent point la grâce de la persévérance finale. Que chacun cherche comme il pourra, et si quelqu'un trouve une raison probable autre que celle que j'ai proposée, je m'y rallierai volontiers avec lui, l'essentiel étant de ne pas renoncer à ce que nous savons fermement appartenir à la foi véritable et catholique [3]. Au delà donc des vérités de foi, s'ouvre le champ des théories théologiques, sur lesquelles l'unanimité ne se fait pas toujours, sans qu'il y ait pour autant péril de blesser la foi. Augustin accorde cette latitude. Elle est expressément revendiquée par les évêques et les moines de Provence, qui, dans l'opposition qu'ils font à l'Augustinisme, protestent que la foi chrétienne n'est pas violée : « *Plerique non putant christianam fidem hac dissensione violari* » [4].

1. *De praedest.* 27.
2. *De dono persev.* 30 : « Nemo, ut opinor, esset tam iniustus atque invidus qui me proficere prohiberet. »
3. *Epistul.* CCXVII, 15.
4. *nt.* AUG. *Epistul.* CCXXV, 8.

Il arrive, au surplus, maintes fois que les théories théologiques aboutissent à des impasses, où la sagesse consiste à comprendre que l'on ne comprend pas [1]. Il est aussi d'innombrables questions, qui se rapportent à des œuvres obscures de Dieu ou à des profondeurs impénétrables de l'Écriture, et ces questions sont insolubles, si bien que, la foi chrétienne étant sauve, l'on doit se résigner à beaucoup ignorer, et tout de même accepter que l'on peut errer sans encourir le reproche d'hérésie. Augustin pense à la question de savoir ce qu'était et où était le Paradis, ou à la question de savoir combien il y a de cieux, puisque saint Paul a été ravi au troisième, ou à la question de la longévité des patriarches et où pouvait bien être Mathusalem pendant le déluge, puisqu'il n'était pas dans l'arche, et que, vu l'âge auquel il est mort, il a dû survivre au déluge [2].

*
* *

Autre est la question que soulève l'apparente opposition de l'action de la grâce et de la fonction de l'Église. Cette question est liée à celle qu'Augustin eut à résoudre de ces moines d'Hadrumète se demandant si la prédestination ne dispense pas des œuvres, et aussi bien à celle des Semi-Pélagiens accusant la prédestination de supprimer tout effort, « *removeri itaque omnem industriam* » [3]. Cependant ni à Hadrumète, ni à Marseille, ni à Hippone même, on ne s'est demandé comment Dieu, dispo-

1. *De anima et eius orig.* IV, 15 : « Intellege quid non intellegas ne totum non intellegas, et noli dispicere hominem qui, ut veraciter intellegat quod non intellegit, hoc se non intellegere intellegit. »
2. *De gratia Dei*, II, 27.
3. *Epistul.* CCXXV, 3.

sant de la grâce pour sauver les élus, avait besoin de l'Église, de ses pasteurs, et de ses sacrements. Et à vrai dire cette question n'a été posée que par la Réforme protestante optant, après Jean Hus, pour la justification *fide sola* contre le salut par l'Église.

Elle a été reprise par des critiques allemands et dénoncée par eux comme une contradiction suprême d'Augustin. C'est un thème des *Augustinische Studien* de Reuter que cette antinomie de la grâce et de l'Église. « Les deux valeurs, dit-il, sont inalliables : le dogme catholique de l'Église est détruit par le développement logique des idées prédestinatiennes » [1]. En effet, la grâce de Dieu, selon Reuter, n'a besoin d'aucun intermédiaire pour se donner, donc ni de ministre, ni de sacrement. L'Église sera un « institut pédagogique », dit sans sourciller Reuter, ou encore un « établissement cérémoniel », et tout cela est pour les *electi* sans importance. Or c'est précisément ce qu'Augustin n'accepte pas, en quoi il se contredit. M. Harnack a pris à Reuter cette vue. L'idée de la prédestination, dit-il, fait éclater le concept d'Église et ôte toute valeur à tout institut de salut ou moyen de salut, mais « Augustin, catholique, ne s'est pas risqué à tirer les conséquences inexorables de ce principe » [2]. Ainsi, sans la prédestination pas de salut, sans l'Église pas de salut, deux axiomes indubitablement d'Augustin dont on se demande s'ils s'ajustent l'un à l'autre [3].

Il est surprenant, peut-on dire, que cette antino-

1. Reuter, p. 98. Rapprochez p. 84 et 89.
2. *Dogmengeschichte*, t. III[3], p. 156.
3. Specht, p. 307. Loofs, *Leitfaden*, p. 377, n'accepte pas le paradoxe de Reuter. Pour lui, Augustin enseigne que les *sancti* reçoivent leur salut exclusivement par l'intermédiaire de l'Église. Dornea, p. 232-235 et 278-279, l'avait dit déjà.

mie redoutable n'ait pas été considérée par Augustin, non plus que par ses adversaires. Quelle arme aux mains d'un Julien d'Eclanum, si habile déjà à exploiter la contradiction de la concupiscence et du mariage ! Quelle revanche pour les Donatistes : pouvoir accuser Augustin de poser un principe qui ruine la raison d'être de la *Catholica* ! Mais comment Augustin n'aurait-il pas prévu cette contradiction, et peut-on prendre au sérieux l'insinuation qu'il ne se serait pas risqué à l'examiner? On est donc amené à penser que l'antinomie est moderne[1], et qu'elle ne se posait pas à Augustin.

La prédestination conçue dans l'abstrait est le décret que de toute éternité Dieu prononce de faire de tel homme un élu[2]. Si la volonté métaphysique de Dieu suffit à faire un élu, nous devrons dire que la prédestination rend inutile, non l'Église et ses ministres et ses sacrements seulement, mais aussi bien l'incarnation et l'œuvre rédemptrice du Christ : à quoi bon un Sauveur? De possibilité absolue, Dieu n'avait pas besoin de la rédemption pour constituer le *numerus praedestinatorum :* sa volonté y eut suffi. Mais, dans l'économie du salut instituée par Dieu, la prédestination est en fonction de la

1. Elle est moderne et elle a pour fin de faire d'Augustin un précurseur de Luther. L'infériorité d'Augustin sera de n'avoir pas su libérer l'idée de la grâce des « moyens de grâce », et loin de là, car, de l'aveu même de Reuter (p. 103), Augustin dans sa controverse contre les Donatistes a attribué aux « moyens de grâce de l'Eglise historique-catholique » une importance sensiblement plus appuyée qu'elle ne l'était avant lui, et fait de cette Eglise « l'exclusive médiatrice ». En quoi, dit encore Reuter (p. 104), les données et les influences « vulgaires-catholiques » ont contenu la force d'impulsion des idées prédestinatiennes. Disons nous, qu'Augustin a concilié ce que Luther a opposé, et nous serons dans le vrai.

2. Pour l'ensemble de la doctrine augustinienne de la prédestination, TIXERONT, t. II, p. 498-511.

rédemption : la volonté de Dieu prédestine ses élus à la grâce du Christ. La prédestination n'est donc pas pure et simple, et Augustin ne pouvait pas la considérer autrement que dans l'économie voulue de Dieu.

Dans la prescience que Dieu a du salut de ses élus entre la prescience des moyens par lesquels Dieu le procurera. Augustin le dit formellement : « *Quae* (la persévérance finale) *utique si* (*Deus*) *praescivit, profecto beneficia sua quibus nos dignatur liberare praescivit : haec est praedestinatio sanctorum, nihil aliud, praescientia scilicet et praeparatio beneficiorum Dei quibus certissime liberantur quicumque liberantur* »[1]. La prédestination décrète le salut et prépare les bienfaits qui l'assurent. La grâce est un de ces bienfaits, elle en est même l'essentiel, mais les bienfaits de Dieu sont tout ce à quoi Dieu a lié la grâce, donc l'incarnation, donc la rédemption, donc la participation de l'élu au bénéfice de la rédemption, donc la connaissance de la foi, la foi étant propagée par la parole, donc le baptême, puisque sans le baptême nul n'entre dans le royaume de Dieu[2].

Perdus du fait que nous descendons d'Adam, nous sommes sauvés du fait que nous appartenons au Christ : « *Nemo ad mortem nisi per Adam, nemo ad vitam nisi per Christum* »[3]. On est en droit d'ajouter : *Per Ecclesiam*[4]. Qu'y a-t-il, demande Augustin, de plus clairement énoncé par tant et de si grands témoignages des divins discours, que ceci, à

1. *De dono perseverant.* 35. Rapprochez *De praedestinat. sanctorum*, 19 et 34. ROTTMANNER, p. 14-15. TIXERONT, p. 500.
2. *De corrept. et grat.* 12, 13, 19. *Epistul.* CLXXXVII, 33.
3. *Sermo* CCXCIII, 9. Rapprochez *Sermo* XXII, 10.
4. *Sermo* CCXV, 9, commentaire du « per sanctam Ecclesiam » du symbole baptismal.

savoir que nul ne peut parvenir à la vie et au salut éternel en dehors de la société du Christ, « *praeter Christi societatem* »? Qu'un petit enfant meure sans avoir reçu le baptême, c'en est fait de son salut, car le baptême n'a pas d'autre effet que d'incorporer l'enfant à l'Église, de l'associer au corps du Christ et à ses membres [1].

Dieu opère notre salut dans les formes qu'il lui plaît d'y mettre. Les premiers justes ont été justifiés par la foi seule; puis, Dieu a imposé à Abraham et à sa descendance la circoncision; le baptême est venu ensuite dont le Christ a fait dans son Église le sacrement du Nouveau Testament, tant est que les seuls baptisés appartiennent au royaume des cieux [2]. Moyse a consacré des prêtres, mais nous ne voyons nulle part dans l'Écriture qu'il ait été lui-même consacré, qui niera cependant qu'il l'ait été invisiblement? Jean Baptiste baptise, mais qui l'a baptisé? Nous ne douterons pas qu'il ait été lui aussi sanctifié. De même pour le bon larron : le Sauveur lui promet le Paradis, mais nous ne croirons pas qu'il ait reçu tant de félicité sans une sanctification invisible préalable. Donc, certains ont été sanctifiés sans sacrements [3]. Telle n'est pourtant pas l'économie ordinaire.

Dieu attache la sanctification à des rites extérieurs ou sacrements : quiconque méprise le sacrement visible ne peut être invisiblement sanctifié [4].

1. *De peccat. merit.* III, 7.
2. *Epistul.* CCLXV, 4.
3. *Quaest. in Hept.* III, 84 : « Colligitur invisibilem sanctificationem quibusdam affuisse atque profuisse sine visibilibus sacramentis, quae pro temporum diversitate mutata sunt, ut alia tunc fuerint et alia modo sint. »
4. *Ibid.* : « Nec tamen ideo sacramentum visibile contemnendum est, nam contemptor eius invisibiliter sanctificari nullo modo potest. »

Corneille et ses compagnons avaient été sanctifiés invisiblement par le saint Esprit, ils furent cependant baptisés, et la sanctification visible ne fut pas jugée inutile à des hommes qui avaient reçu déjà l'invisible [1].

Ce qui est vrai de la sanctification l'est aussi bien de l'enseignement : Dieu, qui pourrait nous instruire lui-même, en illuminant notre intelligence ou en nous ravissant au troisième ciel, veut que nous soyons instruits par l'Église, par ses ministres. Le Christ en personne a converti Paul sur le chemin de Damas, il l'envoie cependant à Ananie pour qu'il reçoive de lui le « *sacramentum doctrinae fidei* », et que par lui sa conversion soit authentiquée. Baptiser et enseigner, « *in manifestis operationibus haec aguntur* », est l'œuvre de l'Église visible, le pouvoir en est aux mains du sacerdoce établi, le sacerdoce d'Ananie, des apôtres, de Pierre, non le sacerdoce commun à tous les membres du corps mystique du Christ [2]. Le Christ sanctifie son peuple et l'investit d'un « sacerdoce royal », car tous les Chrétiens sont oints, « *nunc et omnes unguntur* » [3], mais ce sacerdoce de tous n'est pas le *ministerium* visible dont Dieu se sert « *ad ministrandum et dispensandum verbum et sacramentum* » [4].

Au moment où l'Afrique est envahie par les Vandales, des évêques demandent à Augustin s'ils peuvent fuir. Non, répond Augustin, car évêques et

1. *Ibid.* Rapprochez *De doctr. chr.* prol. 6.
2. *Quaest. euang.* II, 40.
3. *Ibid.* Rapprochez *Civ. Dei*, XVII, 4 et XX, 10. Sur ce point, contre un autre paradoxe de Reuter, SPECHT, p. 110-117, et DORNER, p. 285.
4. *Contra litt. Petilian.* III, 66. *Ibid.* 67 : « Minister, id est dispensator verbi et sacramenti euangelici... » *Enarr. in ps.* CIX, 1 : « Quantum Dominus donat, qui nos ministros constituit verbi et sacramenti ». *Sermo* CXXXVII, 8 : « Nos offerimus, vobis non licet. »

prêtres ne peuvent priver leurs ouailles du ministère faute duquel elles ne peuvent vivre, et faire ainsi que « *necessario ministerio sine quo vivere nequeunt deserantur greges quos suo sanguine comparavit* »[1]. Le peuple a besoin de ses clercs pour son salut. Sans leur ministère, qui est celui du Christ, les hommes ne peuvent ni devenir chrétiens, ni vivre en chrétiens : « *Ne deserat ministerium Christi, sine quo non possunt homines vel fieri vel vivere christiani* »[2]. Les clercs, en effet, sont les ministres du verbe et du sacrement, le peuple reçoit d'eux le « *cotidianum ministerium dominici corporis* », et sans eux il est privé « *spiritali victu* »[3]. Dans la panique que répand l'invasion des Vandales, les églises voient venir à elles des foules de tout âge, ceux-ci demandant le baptême, ceux-là la réconciliation, d'autres la pénitence (préalable à la réconciliation), ou qu'on leur distribue l'eucharistie : s'il n'y a plus de clergé, quel désastre pour ceux qui sortent de ce monde sans avoir été baptisés ou réconciliés[4] ! Baptême, eucharistie, pénitence, réconciliation, autant d'éléments intégrants de la vie chrétienne et autant de conditions du salut.

Ajoutez à ce ministère sacramentel le ministère de la parole : Corneille a été confié à l'apôtre Pierre, non seulement pour recevoir de lui les *sacramenta*, mais encore pour apprendre de lui ce qu'il devait croire, espérer et aimer[5]. Combien périlleuse serait la tentation d'orgueil qui pousserait un chrétien à ne pas aller dans les églises pour y entendre la

1. *Epistul.* CCXXVIII, 2.
2. *Ibid.* 4.
3. *Ibid.* 2. Complétez par 6 et 7.
4. *Ibid.* 8. Possidius a inséré cette lettre émouvante, *Vita*, 30.
5. *De doctr. chr.* prol. 6.

lecture de l'Évangile et la prédication qui l'accompagne, comme s'il pouvait se flatter de recevoir l'Évangile du Christ plutôt que des hommes[1] ! Qui l'assure que Dieu n'a pas attaché à sa docilité la grâce de sa persévérance, donc de son salut[2] ?

L'obligation subsiste donc d'être de la *communio sacramentorum,* d'être de la *Catholica,* d'être du Christ. Qui est prédestiné agit conformément à sa vocation, selon la parole de saint Paul nous assurant que Dieu appelle ceux qu'il a prédestinés (*Rom.* VIII, 30) : celui que Dieu dans sa prescience sait devoir être chaste se conduit chastement, « *agit ut castus sit* » : ce qui est vrai de la chasteté est aussi vrai de la foi, de la piété, de la charité, de la persévérance, en un mot, de toute obéissance à Dieu : « *Hoc de omni obedientia qua obeditur Deo veracissime dici potest* ». Il y a donc lieu à exhorter à la vertu, tout en prêchant la prédestination[3]. On ne doit pas dire aux fidèles : Que vous couriez ou que vous dormiez, vous serez ce que Dieu sait infailliblement que vous serez. On doit leur dire avec saint Paul (*I Cor.* IX, 24) : « *Sic currite ut comprehendatis* »[4]. Et le fait de courir bien et droit sera un indice de leur prédestination[5]. Dans l'ignorance où nous sommes de la prédestination de chacun, notre charité doit être telle que nous voulions que tous les hommes soient sauvés : « *Nescientes*

1. *De doctr. chr.* prol. 5. *Quaest. euang.* II, 40 : « Non quia non potest per seipsum Dominus omnia facere, nam quis alius haec facit etiam in Ecclesia? sed ut ipsa societas congregatorum fidelium approbando in invicem atque communicando... »

2. Cela est vrai pareillement de la prière. *De dono persev.* 60 : « Fortassis sic praedestinati sunt ut nostris orationibus concedantur ». Cf. *ibid.* 63.

3. *De dono persev.* 41-42.

4. *Ibid.* 57.

5. *Ibid.* 59.

*enim quis pertineat ad praedestinatorum numerum, quis non pertineat, sic affici debemus caritatis affectu ut omnes velimus salvos fieri* »[1].

Nul ne vient au Christ sinon par l'effet d'un don gratuit de Dieu décrété avant l'existence du monde : telle est la grâce de la vocation à la foi. On persévère dans cette grâce en continuant de croire et en accomplissant les œuvres dont Dieu nous fait un précepte, d'un mot en vivant « *fideliter et obedienter* », foi et obéissance devant être gardées jusqu'à la mort, car persévérer jusqu'à la fin est une seconde condition de notre salut. Mais foi et obéissance sont elles-mêmes, comme le commencement de la foi, un don de Dieu, un don gratuit, un don qui prévient nos mérites et qui est décrété par Dieu de toute éternité comme notre vocation à la foi[2]. Allons-nous dire aux fidèles : « Vous obéissez, mais, si vous êtes prédestinés à être finalement rejetés, la force d'obéir vous sera soustraite pour que vous cessiez d'obéir »? Augustin proteste contre ce langage[3]. Aux Semi-Pélagiens qui énoncent que l'homme commence par trahir Dieu et mérite ainsi que Dieu le trahisse, Augustin répond : Qui le nierait[4]? Toutefois, dans sa pensée, « *sicut operatur ut accedamus, sic operatur ne discedamus* »[5], Dieu fait que nous ne le trahissions pas, et donc notre mérite à ne pas être

1. *De corr. et grat.* 46. Il s'agit là de la pénitence. A. conclut : « Ad nos ergo qui nescimus quisnam sit filius pacis aut non sit, pertinet nullum exceptum facere nullumque discernere, sed velle omnes salvos fieri quibus praedicamus hanc pacem. » Sur le point de savoir si pour Augustin Dieu veut sauver tous les hommes, TIXERONT, t. II, p. 504-507.
2. *De dono persev.* 36, 41, 54, 56.
3. *Ibid.* 61.
4. *Ibid.* 12.
5. *Ibid.* 14.

abandonné de Dieu est déjà un don de Dieu. C'est ce qu'Augustin, d'une expression qui lui est coutumière, appelle « *totum dare Deo* » [1].

Dans son effort pour barrer la route au Pélagianisme absolument, Augustin ne veut voir dans notre salut que ce en quoi il est de Dieu. Mais alors pourquoi Dieu fait-il le salut des uns et ne fait-il pas le salut des autres? De deux fidèles bien disposés, pourquoi l'un reçoit-il le don de la persévérance finale, et l'autre pas? La logique du système augustinien exige que Dieu l'ait décrété de toute éternité sans tenir compte des mérites personnels de son élu. Alors quelle est la raison de Dieu? Augustin ne sait que dire : « *Fateor me non invenire quid dicam* » [2]. Il reconnaît avec la même résignation que, toute notre vie, notre salut reste incertain, car on ne peut parler de la persévérance finale que d'un fidèle qui est arrivé à sa fin [3]. Et il est trop clair que pour celui à qui n'a pas été octroyé le don de la persévérance finale, tout ce qu'il a reçu d'ailleurs (y compris la foi, et la *communio sacramentorum*, et l'incorporation à l'Église) ne servira de rien : « *Quod donum qui non habet, non dubito dicere, alia quaecumque habet inaniter habet* » [4]. Être dans l'Église reste encore la seule assurance contre cette incertitude tragique.

L'homme que Dieu a appelé à l'Église et qui y

1. ROTTMANNER, p. 25.

2. *De dono*, p. 18 : « Si quaeris quare, quia fateor me non invenire quid dicam. Si et hoc quaeris quare, quia in hac re sicut iusta est ira eius, sicut magna est misericordia eius, ita inscrutabilia iudicia eius. » Il reste que la volonté de Dieu ne peut être que juste, sage, bienfaisante. *Ibid.* 33.

3. *Ibid.* 1 et 33.

4. *Ibid.* 66.

persévère dans la foi et l'obéissance a, en effet, tous les gages qu'un homme peut avoir de son salut, sans en avoir la certitude. Comme, en pratique, chacun doit vouloir et espérer son salut, on peut dire que la prédestination est un principe qui n'a pas d'application dans la vie chrétienne. Augustin rapporte le fait d'un moine du monastère d'Hippone qui, aux frères qui lui reprochaient sa conduite, répondait : Quel que je sois actuellement, je serai ce que Dieu sait que je serai. Il disait vrai, remarque Augustin, mais il ne faisait pas avec ce vrai de progrès dans le bien : « *Et verum dicebat, et hoc vero non proficiebat in bonum* ». Il fit même pis, car il abandonna la vie monastique et retourna à la canaille : « *Et tamen adhuc qualis sit futurus incertum est* »[1]. Ce souvenir est comme un apologue, dont la leçon serait que toute vérité n'est pas vie et que la prédestination est une vérité de cet ordre[2].

1. *Ibid.* 38.
2. ROTTMANNER, p. 27-29. DORNER, p. 292.

## IV

Au cours de la controverse pélagienne, nous avons vu invoquer de part et d'autre, non plus seulement les Écritures canoniques, mais les *catholici tractatores*. Tant qu'ils sont invoqués comme témoins de la perpétuité de la foi catholique, ils lui sont subordonnés. Le danger est de faire d'eux une autorité qui se prononce sur les points que n'a pas inclus la règle de foi traditionnelle ou définie.

Le pape Zosime signale cette méthode de discussion comme une méthode qui ne lui agrée guère, dans la lettre *Magnum pondus* adressée à Aurelius et à l'épiscopat africain[1]. Quelques années plus tard l'affaire des Semi-Pélagiens de Provence montre que le pli est pris. Hilaire d'Arles écrit à l'évêque d'Hippone : Ta très prudente piété n'ignore pas que dans l'Église les plus nombreux de beaucoup s'attachent à une opinion sur la foi d'un nom[2]. Cela est dit des Pélagiens, qui se prévalent par exemple de l'autorité de saint Jean (Chrysostome), des Semi-Pélagiens qui se réclament de Cassien. Le parti

1. JAFFE, 329. GUENTHER, t. I, p. 102 : « ... cum in hoc etiam magnorum virorum nonnunquam cum ipsis auctoribus scripta periclitantur post multam temporis miseriam interpretantis arbitrio ». Rapprochez VINC. LIRINEN. *Commonit.* VII, 1 : « Captant plerumque cuiuspiam viri scripta paulo involutius edita... »

2. *Inter.* AUG. *Epistul.* CCXXVI, 8. Cf. CCXXV, 2, et *De dono pers.* 48.

opposé s'arme mieux encore de l'autorité de saint Augustin.

Prosper d'Aquitaine écrit à l'évêque d'Hippone en le qualifiant de patron de la foi (*specialem patronum fidei*), qui veille sur tous les membres du corps du Christ, et dont ceux qui le suivent saluent l'autorité doctrinale sainte et apostolique (*sanctam atque apostolicam doctrinae tuae auctoritatem*)[1]. Augustin n'est pas mort encore, que le même Prosper écrit à Rufinus sa lettre sur la grâce et le libre arbitre, pour défendre Augustin contre le reproche d'avoir enseigné que la grâce est irrésistible : Prosper y rappelle que l'hérésie pélagienne a été dévoilée par le jugement d'évêques orientaux, par l'autorité du Siège apostolique, par la vigilance de conciles africains, mais qu'elle a été anéantie magnifiquement en de nombreux volumes de discussion par le bienheureux Augustin, qualifié de « *praecipua in hoc tempore portio Domini sacerdotum* ». L'autorité d'Augustin s'acheminant déjà à passer celle des conciles et du Siège apostolique !

L'évêque d'Hippone a dû souffrir de l'autorité démesurée que lui décernait l'esprit subalterne d'un Prosper et de ses pareils, lui si appliqué à solliciter le contrôle de ses lecteurs, si appliqué à se contrôler lui-même et à se rétracter, si scrupuleux de se tenir à son rang d'évêque et à se dire « *unus e multis* [2] ».

1. *Inter* Aug. *Epistul.* ccxxv, 1 et 2. Le même Prosper, dans son *De ingratis*, appelle saint Jérôme *mundi magister* !

2. *De dono persev.* 55 : « Quamvis neminem velim sic amplecti omnia mea, ut me sequatur nisi in iis in quibus me non errasse perspexerit. Nam propterea nunc facio libros in quibus opuscula mea retractanda suscepi, ut nec me ipsum in omnibus me secutum fuisse demonstrem... » *Contra Iulian.* vi, 22 : « Absit ut mihi apud Catholicos arrogem quod te tibi apud Pelagianos arrogare non pudet'

Mais le prestige était si grand de son éloquence, de sa sagacité, de son âme, et, avec tout cela, de sa logique, de son inexorable logique, comme l'appelle Dom Rottmanner!

La vertu du catholicisme latin fut de modérer la passion et des admirateurs et des détracteurs d'Augustin [1]. Les attaques violentes d'un Julien d'Eclanum, hérétique notoire et condamné, n'étaient pas capables de diminuer Augustin, pas plus que les attaques de l'auteur anonyme du *Praedestinatus* [2]. Les critiques d'un Cassien et de ses amis de Provence avaient une autre portée. Prosper et Hilaire, dans leur zèle augustinien, en saisirent le Siège apostolique, et le pape Célestin écrivit sur ce sujet à un groupe d'évêques des Gaules, dont le premier est l'évêque de Marseille, une lettre qui est une leçon de modération et de prudence [3]. La mémoire d'Augustin est la sainte mémoire d'un évêque qui fut toujours dans la communion de l'évêque de Rome et que jamais n'a effleuré l'ombre d'une suspicion. Si grande était sa science, poursuit Célestin, que mes prédécesseurs l'ont mis au rang des maîtres les meilleurs. Mais Célestin conjure les évêques de Gaule de ne pas laisser traiter autour d'eux les questions non éclaircies, « *indisciplinatas quaestiones* [4] ».

*Unus sum e multis* qui profanas vestras novitates ut possumus refutamus ». *Epistul.* CXCIII, 10 : « Neque debemus indociles esse doctores : ... cum iis quae scripsimus ita nostra vel aliorum exerceatur et erudiatur infirmitas, ut tamen in eis nulla velut canonica constituatur auctoritas. »

1. (Anonyme), *L'autorité de saint Augustin et de saint Thomas dans l'Église catholique* (Francfort, 1773).

2. Le *Praedestinatus*, composé à Rome, au temps du pape Xystus III (432-440), est dans la ligne de Julien d'Eclanum.

3. JAFFÉ, 381.

4. Curieuse rencontre, Julien d'Eclanum disait en visant Augustin : « Exstinguatur indisciplinatarum expositionum libido. » AUG. *Op. imperf.* I, 27.

Un document romain, — les *Capitula* qui accompagnent d'ordinaire la lettre du pape Célestin et qui selon toute apparence ont eu pour rédacteur le diacre romain Léon, le futur pape saint Léon, — donne la même leçon de modération[1]. Les questions plus profondes et plus difficiles, y est-il dit, on n'ose pas les mépriser certes, mais on ne voit pas la nécessité de les aborder, littéralement, de les construire. Que l'on s'en tienne aux points fixés dans les écrits du Siège apostolique, et que l'on n'estime pas catholique ce qui sera contraire à ces sentences.

Les écrits du Siège apostolique auxquels se réfèrent les dits *Capitula* sont la lettre du pape Innocent au concile de Carthage, sa lettre au concile de Milève, la *tractoria* du pape Zosime adressée « *ad totius orbis episcopos* ». Ils y ajoutent trois des anathématismes du concile de Carthage, que, dit le rédacteur romain, nous adoptons comme s'ils étaient du Siège apostolique. En ces matières de la grâce et du libre arbitre, la doctrine inviolable nous a été donnée par le Siège apostolique : « ... *beatissimae et apostolicae sedis inviolabiles sanctiones quibus nos piissimi patres, pestiferae novitatis elatione deiecta,... docuerunt* », doctrine qui nous est confirmée par la tradition de l'Église (par le fait qu'elle administre le baptême aux petits enfants, par le fait qu'elle demande à Dieu sa grâce dans ses prières, par le fait qu'elle exorcise les catéchumènes), doctrine qui nous est confirmée enfin par l'Écriture, « *ex divina sumptis auctoritate documentis* ».

1. *P. L.* t. XLV, p. 1756-1760. — Portalié, p. 2464-2466, produit les directives dans le même sens données par le pape Gélase (493), par le pape Hormisdas (520), par le pape Boniface II (531), par le pape Jean II (534). Ces papes, peut-on dire, ont préservé l'Augustinisme et Augustin du sort de l'Origénisme et d'Origène.

Le théologien romain écrit pour des esprits « attardés dans les sentiments condamnés des hérétiques », et qui, ayant anathématisé Pélage et Caelestius sans hésitation, s'élèvent contre nos maîtres en leur reprochant d'avoir passé la mesure, « *magistris tamen nostris tamquam necessarium modum excesserint obloquuntur* », déclarant ne vouloir tenir et professer rien que ce qui a été enseigné par le siège sacré du bienheureux apôtre Pierre, « *eaque tantummodo sequi et probare profitentur quae sacratissima beati apostoli sedes Petri contra inimicos gratiae Dei per ministerium praesulum suorum sanxit et docuit* ». Nos maîtres est une expression qui rappelle Célestin plaçant Augustin « *inter magistros optimos* » : elle désigne ici saint Augustin. Il se trouve donc des Catholiques sincères, éclairés, dociles, qui estiment qu'Augustin a passé la mesure, et qui se réclament du Siège apostolique comme d'une autorité de mesure et de juste milieu[1].

1. Ces Catholiques se différencient par là de ceux que représente Vincent de Lérins dans son *Commonitorium*, qui est de 434, et dont l'auteur est de ceux que Prosper signale comme hostiles à Augustin. On sera frappé de l'insistance que Vincent de L. met à placer le critérium de la foi catholique dans la tradition catholique, cette tradition devant se reconnaître aux trois conditions exprimées par l'axiome célèbre : *Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus*. La « vétusté » est au fond la condition qui suffit et qui est nécessaire. Elle nous est garantie par l'unanimité morale des évêques et des maîtres, « (*si*) *omnium vel certe paene omnium sacerdotum pariter et magistrorum definitiones sententiasque sectemur* » (III, 6). En cas de dissidences dans cette unanimité, nous préférerons à la témérité ou à l'ignorance du petit nombre les décrets (s'il en existe) d'un concile universel, « *universalis concilii decreta* », qui nous seront garants de l'unanimité antique (III, 3). L'hérésie naît d'une *curiositatis libido* qui ne sait pas se contenir dans « les chastes limites de la sainte et incorruptible vétusté » (IV, 7). Vincent de L. vise l'hérésie de Nestorius, mais il atteint « l'intelligence » d'Augustin, quoi qu'on dise. Et il ne cherche pas à Rome l'arbitre des controverses. Voyez P. DE LABRIOLLE, *Saint Vincent de Lérins* (1906), p. LXXX-LXXXV, et, *ibid.* p. VII, une page de la préface de Brunetière.

Et telle est bien la signification des *Capitula:* dégager les points fixés par le Siège apostolique des prolongements, des difficultés, « *profundiores difficilioresque partes incurrentium quaestionum, quas latius pertractarunt qui haereticis restiterunt* ». Quand on polémise contre les hérétiques, on est entraîné à s'engager dans des questions qui ne sont pas méprisables, mais que nous pouvons négliger. Le théologien romain a voulu faire le départ entre l'essentiel et le reste. Nul doute que la prédestination, qu'il a passée sous silence, soit mise par lui au nombre de ces matières plus profondes et plus difficiles, dans lesquelles le Siège apostolique ne veut pas prendre parti. Saint Léon, si c'est lui, est là singulièrement représentatif de Rome, fidèle et reconnaissante à saint Augustin, mais résolue, sur le terrain de la doctrine, à ne pas s'engager au delà de l'incontestable, et s'affirmant en tout et pour tous dans le Catholicisme comme l'arbitre des controverses et la règle de l'intelligence : « ... *satis sufficere credimus quidquid secundum praedictas regulas apostolicae sedis nos scripta docuerunt, ut prorsus non opinemur catholicum quod apparuerit praefixis contrarium* ».

Se prémunir contre la séduction et contre la prépondérance d'un docteur comme Augustin est un dernier gain que l'évêque d'Hippone a valu à l'Église dans la controverse contre le Pélagianisme.

# CONCLUSIONS

Au terme de cette longue enquête, saint Augustin nous apparaît d'ensemble comme un controversiste. Il controversait avec lui-même, quand il s'est converti. Évêque, il a controversé presque au dernier jour de sa vie.

Il aimait la vérité : « *Amate quod creditis* » (*Sermo* CXCIV, 1). Il voulait conquérir le monde à la vérité qu'il aimait et qu'il servait; il ne se lassait pas de poursuivre de ses instances les adversaires qu'il lui voyait; et dans cette poursuite infatigable et passionnée il portait, avec un absolu désintéressement de lui-même, l'amour de ceux qu'il combattait : « *Nobiscum de veritate gaudeatis* » (*Epistul.* CV, 17), aurait-il pu dire à tous. Rares sont chez lui les traits de dureté ou d'impatience, il n'a pas la hauteur parfois accablante de Bossuet, il est dans son fond une sympathie. Le mot aimer est bien près d'être celui qu'il redit le plus souvent. Il ne conçoit pas que l'on puisse connaître quelqu'un si on ne l'aime pas : « *Nemo nisi per amicitiam cognoscitur* » (*De div. quaest.* LXXI, 5). Ce qui est vrai des hommes est vrai des doctrines. Cette sympathie n'est limitée que par le souci des droits de la vérité,

et là même encore le souvenir de ses propres erreurs d'antan lui inspire l'humilité d'écrire : « Que ceux-là soient impitoyables pour vous, qui ignorent au prix de quel travail on découvre le vrai... *Illi in vos saeviant, qui nesciunt cum quo labore verum inveniatur et quam difficile caveantur errores... Ego autem...* » (*Contra epistul. Fund.* 2 et 3), et toute cette page si chrétiennement humaine. On dit : Le subtil Augustin, on dit : L'inexorable Augustin, et on est fondé à le dire. Mais il reste à dire : Le pathétique Augustin.

Et il convient d'ajouter : L'intelligent Augustin, en prenant ce mot au sens où il l'entendait lui-même, quand il rappelait à son ancien condisciple Honoratus qu'ils avaient été dès leur adolescence épris de raison et de volonté de comprendre, « *intellegentissimi adulescentes et miri rationum exploratores* » (*De util. cred.* 13). Nul n'a mieux défini que lui les limites de l'intelligence humaine et le bienfait de l'aide que Dieu lui donne, mais nul n'a mieux dit la légitimité de cette intelligence et le service qu'elle peut rendre même à la vérité révélée. L'intelligence d'Augustin était prodigieusement éveillée du fait de sa culture professorale, qui avait mis en lui l'encyclopédie philosophique de son temps; les controverses dans lesquelles il s'est jeté, à commencer par la controverse contre les Manichéens, ont posé devant lui les problèmes fondamentaux de la pensée chrétienne. M. Harnack a dit d'Augustin qu'il lui fut donné « à sa table de travail de combattre tous les combats et de remporter la victoire pour des siècles »[1]; nous dirions mieux encore, qu'il lui fut donné

1. Cité par Brückner, p. 175.

de mettre sur chantier tous les traités de notre théologie, avec une compréhension et une méthode dont, en ecclésiologie notamment, le concile du Vatican nous a fait sentir tout le prix.

*
* *

La vérité n'est pas pour Augustin, simplement, la « douce vérité » dont il a entendu dans sa jeunesse résonner l' « intérieure mélodie » (*Conf.* IV, 27). La vérité est pour lui dans la foi divine, la foi dont il trouve l'objet dans l'Écriture qu'il reçoit de l'Église, c'est le canon, le sens de l'Écriture lui étant donné par l'Église, c'est la règle de foi. Cette religion d'autorité, à laquelle il s'était soustrait en passant au Manichéisme, il l'a recouvrée auprès de saint Ambroise : « *Figam pedes in eo gradu in quo puer a parentibus positus eram* » (*ibid.* VI, 18). Là l'Église s'est offerte à ses regards comme une autorité historique et morale qui n'était pas éluctable : « *Non vacat, non est inane, quod tam eminens culmen auctoritatis christianae fidei toto orbe diffunditur* » (*ibid.* 19). Il s'est rendu à cette autorité de fait[1], et il a vite réalisé que, par le Christ son fondateur, l'autorité de l'Église était une autorité divine.

Qui voudra relire les premières pages du *De Trinitate* de saint Hilaire, où, disciple docile des Apologistes, Hilaire expose comment il a passé des erreurs des philosophes à la vérité des prophètes et de l'évangile de saint Jean, se rendra compte du progrès que représente l'apologétique d'Augustin.

1. Rapprochez une belle page de NEWMAN, *Apologia pro vita sua* (éd. de 1897), p. 31.

Augustin ne se convertit pas à l'Évangile, il se convertit à l'Église : il ne croirait pas à l'Évangile, a-t-il dit dans un aphorisme célèbre, s'il n'y était pas amené par l'autorité de l'Église, l'autorité devant s'entendre ici en ce sens que l'Église est un motif décisif de crédibilité en même temps qu'elle affirme la vérité dont elle est la dépositaire.

Ne disons pas, comme M. Harnack, que l'Église garantit la vérité de la foi là où l'individu renonce à pouvoir connaître par lui-même cette vérité, et que cela est l'idée neuve d'Augustin, « attestant ensemble et le scepticisme du *penseur* et l'amour de l'*homme* pour la vérité »[1]. Il n'est pas « un sceptique qui sent le besoin de l'autorité de l'Église », comme veut encore Harnack, et qui « se jette dans les bras de l'Église catholique pour ne pas sombrer dans le nihilisme ». Il n'y a pas chez Augustin une volonté de croire qui ne serait que volontaire : l'Église est pour lui une certitude motivée, elle est une vérité de fait qui lui ouvre un au-delà de vérités surnaturelles, elle est le maître d'école qui apprend à lire dans le livre des révélations divines. Augustin n'a pas découvert l'autorité de l'Église et ce qu'Origène appelait « le message ecclésiastique » (κήρυγμα ἐκκλησιαστικόν), mais le premier il a mis cette autorité au seuil de l'apologétique : l'Église, qui avait été de tout temps la règle de la foi, devient avec Augustin par surcroît une raison de croire.

M. Harnack n'a vu cette position nouvelle où s'établit Augustin qu'à travers un brouillard déformant, quand il écrit : « L'Église acquiert ainsi une importance monstrueuse, qu'elle conservera désormais

1. *Dogmengeschichte*, t. III³, p. 71 et 73.

dans le Catholicisme occidental : être d'une grandeur quasi inconcevable, — car qu'est-ce que l'Égli e et où est-elle? — l'Église endosse la responsabilité que l'individu jusque-là avait à porter. Maintenant l'Église sera présente en chaque acte de foi. Un monstrueux changement est accompli dans le régime de la foi : les actes de foi sont en même temps des actes d'obéissance »[1]. M. Harnack est en cela victime du préjugé qui veut que la foi primitive ait été la foi du protestantisme le plus moderne, une foi individuelle et subjective, alors que la foi depuis le premier jour a été persévéramment collective et impérée, impérée par le Christ, qui se continue dans l'Église : « *Ille fidei imperator... arce auctoritatis munivit Ecclesiam* » (*Epistul.* CXVIII, 32), ces mots d'Augustin pourraient être aussi bien de saint Irénée. L'Église n'a pas endossé à un moment donné la responsabilité qu'aurait portée jusque-là l'individu, parce que dès le début le sujet croyant ne croyait pas en une foi autre que celle de l'Église, à moins d'être hérétique. Un seul trait est à retenir de cette citation de M. Harnack, c'est à savoir que le Catholicisme occidental a conservé mieux que le Catholicisme oriental l'essence du Catholicisme, et qu'il en est redevable à l'idée plus haute et plus nette qu'Augustin lui a inculquée de l'Église.

*
* *

Qu'est-ce que l'Église et où est-elle? demande M. Harnack, qui oublie que cette question est celle sur laquelle Augustin a davantage insisté dans sa

1. HARNACK, p. 2.

controverse contre les Donatistes. Aussi bien cette question n'avait-elle pas attendu le IVe siècle pour se poser. Les épîtres de saint Ignace y répondent déjà, quand elles font de l'unité un devoir, et de l'évêque le centre de ralliement et d'unité. « Rien sans l'évêque », en cette formule se résume l'ecclésiologie de saint Ignace, et qui dit évêque dit Église hiérarchique, enseignante, sacramentelle, autoritaire. L'ecclésiologie de saint Irénée et de saint Cyprien n'est pas autre : « *Ecclesia in episcopo* », disait saint Cyprien (*Epistul.* XXXIII, 1). L'Église est une société visible : l'idée de l'Église invisible popularisée à l'époque de la Réforme est inconnue de l'antiquité ecclésiastique[1].

L'unité considérée par saint Ignace, par saint Cyprien, est l'unité de l'Église locale : comment assurer et à quoi reconnaître l'unité de l'Église dispersée dans le monde? Question plus nouvelle, et qui deviendra plus pressante à mesure que l'Église universelle, la *Catholica,* sera travaillée par des forces de dissociations comme les hérésies et les schismes du IVe siècle.

L'Orient grec, en lutte avec l'Arianisme, cherche l'unité dans la vérité, la vérité apostolique, s'entend : il commet la faute de croire avec nombre de ses évêques le *Nicaenum* revisable, et il s'égare dans des variations où il se divise davantage et se sépare plus fâcheusement de l'Occident, jusqu'au jour où l'empereur Théodose restaure l'orthodoxie et l'unité au concile de Constantinople de 381, sur la base du *Nicaenum.* Cela n'est pas pour décourager l'Orient grec de vouloir que l'orthodoxie soit l'exclusif crité-

1. A. HEADLAM, *The doctrine of the Church and christian reunion* (1920), p. 108.

rium du Catholicisme, critérium valable contre les hérésies, insuffisant contre les schismes. L'Orient est comme voué au schisme!

Le Catholicisme africain, en lutte contre les Donatistes, se rend compte que la légitimité tient à ce qu'il est en communion avec le Catholicisme du monde entier, la *Catholica*. Il en infère que l'Église de Dieu ne peut être que l'Église qui embrasse l'univers, et que tel est en effet le dessein de Dieu sur son Église manifesté dans l'Écriture. Cette thèse est celle d'Optat de Milève, qu'Augustin a reprise à son compte, et à laquelle il a donné toute l'ampleur que nous avons dite. La critique à faire à cette thèse a été faite par Cresconius : Vous prétendez être la *Catholica*, disait-il à l'évêque d'Hippone, or il existe sous le ciel des nations barbares qui ne sont pas chrétiennes et des Églises qui sont chrétiennes sans être de votre communion. Il aurait pu ajouter : S'il arrivait que, même limité aux frontières de l'empire romain, l'univers se divisât en deux Églises antagonistes, celle d'Orient et celle d'Occident, où prendrait-on la *Catholica*[1] ?

C'est dans cette hypothèse que la *cathedra Petri* se découvre comme assurant seule l'unité de l'Église et sa légitimité, et que le Catholicisme n'est authentique qu'à la condition d'être romain, romain de foi et romain de communion.

Mais cela les Africains l'ont dit aussi, Optat en termes destinés à devenir classiques, et Augustin n'a pas désavoué Optat, tout au contraire. S'il a cru que le Donatisme était illégitime du fait seul qu'il était séparé de la « *Catholica toto orbe diffusa* »;

1. C. Gore, *Roman catholic claims* [11] (1920), p. 129.

si, à ses yeux, le verdict de l'univers suffisait à condamner la *pars Donati,* et s'il a pu de bonne foi et avec raison formuler l'axiome qui troubla Newman dans son anglicanisme, « *Securus iudicat orbis terrarum* »; c'est qu'il sentait bien que cet argument touchait le schisme africain. La catholicité morale de la *Catholica* supplée à la catholicité physique, et soutenait l'argument. D'autre part, l'apologie qu'il a faite de saint Cyprien implique que, pour Augustin, l'unité de l'Église devait être toujours préservée, et qu'il n'y a jamais de juste raison de la rompre : « *Praecidendae unitatis nulla est iusta necessitas* » (*Contra epistul. Parmen,* II, 25). Or cette unité était déjà dans la communion avec Rome. Supposé que l'interprétation du cas de Cyprien par Augustin ait été indulgente, sa pensée du moins est claire et ferme. Elle l'est bien mieux encore dans la controverse pélagienne : là, il requiert que la foi romaine prononce. Quand elle a prononcé, il déclare que la cause est finie et qu'un concile œcuménique n'y ajouterait rien. Quand Julien d'Eclanum veut que l'on donne la parole aux Orientaux, il proteste que l'Occident suffit « où le Seigneur a voulu que fût couronné du martyre le premier des apôtres » (*Contra Iulianum,* I, 13). A en juger par les lettres au pape Innocent du concile de Carthage et du concile de Milève de 416, ses collègues africains regardaient vers Rome avec le même sentiment que l'évêque d'Hippone.

Sans doute, l'unité de foi et de communion n'allait pas dans l'épiscopat catholique d'Afrique sans la volonté d'être *sui iuris.* Le principe cher à saint Cyprien de l'égalité des évêques se coordonnait à l'organisation des provinces ecclésiastiques, à la

périodicité des conciles provinciaux, et à l'institution des primaties : l'Afrique s'était constituée en une fédération d'évêques à laquelle présidait l'évêque de Carthage, elle s'était donné des canons qui finissaient par former un code, le premier que le Catholicisme ait connu : le concile pan-africain, quand il s'assemblait, donnait l'impression d'une Église maîtresse d'elle-même. L'épiscopat catholique d'Afrique, dans sa lutte contre le Donatisme, s'appliqua et réussit à en venir à bout avec ses propres moyens. A vrai dire, il s'appuya sur le pouvoir impérial, et les Donatistes le lui reprocheront avec assez d'amertume. Mais, en acceptant, en sollicitant même ce concours, l'épiscopat catholique d'Afrique n'aliénait rien de son indépendance ecclésiastique : l'empereur Honorius était *defensor fidei* sans qu'il en coûtât à l'intégrité de l'Église.

L'Afrique cependant entendait que sa discipline fût d'accord avec la discipline transmarine ; on peut même dire que le souci de cet accord est plus sensible à la fin du IV^e^ siècle qu'au temps du concile de Sardique ou même du concile de Nicée. L'Afrique interdisait à ses prêtres, à plus forte raison aux clercs moindres, de faire appel à Rome ; mais elle ne l'interdisait pas à ses évêques, elle ne pouvait pas l'interdire, l'eût-elle voulu comme elle le voulut en 426 pour protester contre les interventions en Afrique de l'évêque de Rome et la maladresse de ses légats. Le Siège apostolique, qui obtenait davantage de la docilité de nos évêques de Gaule, s'accommodait de la constance des évêques d'Afrique à défendre les *privilegia* de leurs Églises, sachant bien qu'ils ne méconnaissaient pas pour autant les *privilegia* exceptionnels de l'Église romaine. Ces matières de

discipline et de politique comportent des régimes très divers, et la juridiction universelle du pape doit être doublée d'une extrême souplesse d'adaptation si on veut l'accorder avec l'histoire.

*
* *

Faire de la sainteté le critérium de l'Église a toujours été la prétention des « petites Églises » qui se séparent de la grande et affectent de se retrancher dans le puritanisme. Les Donatistes se persuadaient qu'ils étaient les saints dont Dieu, pensaient-ils, voulait que son Église fût faite. Augustin s'est appliqué à montrer que l'Église est sainte de vocation, et qu'elle sera sainte dans le ciel, et que sur terre déjà elle ne peut pas ne pas compter des saints, mais qu'elle est d'abord un moyen de sanctification. Ne nous scandalisons pas que la *Catholica* traîne en ce monde le poids mort de ses pécheurs. Elle est ce que les théologiens germaniques appellent un « Heilsanstalt », un établissement de soins, de cure, de salut, l'hôtellerie où le bon samaritain amène son blessé. On peut se fier aux sacrements que cette Église administre, car la validité de ces sacrements ne dépend pas de la sainteté personnelle du ministre qui en dispose.

Voilà bien « la magie sacramentelle », que nous reproche M. Harnack, oui, voilà bien la doctrine catholique de l'efficacité des sacrements *ex se*, et de la perpétuité des pouvoirs d'ordre dans la hiérarchie, à condition que la hiérarchie remonte aux apôtres par une succession authentique vérifiable. L'Église de Dieu n'est donc pas une société de saints. Elle est une *communio sacramentorum*. En pro-

fessant cette doctrine, Augustin témoignait sa fidélité à la doctrine que Rome avait défendue contre saint Cyprien. Comme il eût protesté contre l'honneur qu'ont prétendu lui faire certains théologiens de la tendance *evangelical* d'être un ennemi du « sacerdotalisme » !

Appartenir à la *communio sacramentorum* est une nécessité de précepte et tout autant une nécessité de moyen. Augustin prend dans toute sa rigueur la maxime de saint Cyprien : Hors de l'Église pas de salut. Il ne dit pas, il ne peut pas dire : Hors de l'Église pas de sacrements. Les sacrements sont donc valides hors de l'Église, partout où on en a conservé la formule catholique, mais Augustin croit que leur efficacité est suspendue du fait que le fidèle qui les reçoit est consentant au schisme ou à l'hérésie. Car celui-là n'a pas la charité qui n'appartient pas à l'Église : un hérétique peut avoir toutes les vertus, il suffit qu'il soit hérétique pour être exclu du royaume de Dieu (*De bapt.* IV, 25).

Nous avons dit quelles atténuations appelle cette thèse : Augustin lui-même accepte que la grâce de Dieu, la grâce de la foi qui sauve, puisse être donnée par Dieu à des non-baptisés. Reuter observe que dans la controverse contre les Pélagiens, l'Église est fonction du salut moins fortement qu'elle ne l'est dans la controverse contre les Donatistes[1]. C'était voulu. Mais nous croyons avoir montré que la liberté qui est celle de Dieu dans la prédestination de ses élus et dans la distribution de sa grâce ne fait pas qu'appartenir à la *communio sacramentorum* cesse d'être la condition ordinaire du salut.

1. Reuter, p. 25.

Reuter encore a dit que l'Église était « la présupposition fondamentale de la vie et de la pensée » d'Augustin, mais que l'idée centrale de sa dogmatique religieuse était la grâce [1]. Il ne faut pas opposer la grâce et l'Église, mais les situer chacune à son plan dans l'économie divine du salut. Notre salut est tout de Dieu, et Dieu le procure par la grâce, et l'Église de Dieu est la médiatrice ordinaire de la grâce de Dieu. Les sacrements, précisément parce qu'ils opèrent *ex se,* sont les canaux de cette médiation. Il n'y a pas contradiction entre la doctrine augustinienne de la grâce et l'ecclésiologie d'Augustin. Vraiment, les critiques abusent du reproche de contradiction avec un génie aussi cohérent et aussi présent à lui-même qu'était Augustin.

Du coup cette ecclésiologie s'achève. L'Église n'est pas seulement grande de sa grandeur historique et sociale, grande de son autorité dans l'ordre de la vérité, sainte de la sainteté de ses saints : elle est l'ouvrière visible de notre salut, et le Christ invisible opère par ses mains, parle par ses lèvres, sanctifie par ses sacrements. Quand Augustin parle de l'Église comme du corps dont le Christ est le chef, donnons tout son sens à cette figure, et comprenons « *Christi et Ecclesiae unam personam nobis intimari* » (*De doctr. christ.* III, 44). Un critique récent a pu dire de l'Église contemplée par Augustin dans son magistère : « Il voulait qu'elle fût aux Chrétiens ce qu'était Jésus Christ même à ses apôtres, l'envoyé de Dieu dont la présence dissipe les incertitudes, l'intermédiaire de l'invisible, l'organe du Verbe, que l'on n'a qu'à écouter pour

1. *Ibid.* p. 101.

entendre toute vérité, l'Épouse, comme la nomma l'amoureuse admiration des symbolistes inspirés, l'Épouse connue face à face et sur le visage de laquelle on trouve les traits de l'Époux caché[1] ». Dans l'ordre de la grâce cette vue est vraie aussi : l'Église était contemplée par Augustin sous les traits moins de l'Épouse que de la Mère, la Mère qui nous enfante au salut et sur le visage de laquelle nous découvrons la paternité même de Dieu.

Cette piété envers l'Église ne s'est pas perdue, certes, mais d'autres dévotions ont prévalu; quant au Catholicisme, il a revêtu des formes tantôt plus dogmatiques, tantôt plus juridiques : c'est l'éternelle concurrence de l'intellectualisme et de l'institutionalisme, aux dépens du mysticisme[2]. Si l'organisation de l'unité est la mission du génie ecclésiastique de Rome, il reste à Augustin d'avoir été le père de la théologie occidentale, et de cela tous les critiques sont d'accord. Il est « l'incomparable saint Augustin », comme dit Bossuet, et « celui de tous les docteurs qui, par une pleine compréhension de toute la matière théologique, a su nous donner un corps de théologie et un système plus suivi de la religion que tous les autres qui en ont écrit ». Mais Augustin a un autre mérite. Il est « le fondateur du Catholicisme romain en Occident », assure Reuter[3], qui ne serait pas fâché de

1. *Recherches de sc. relig.* 1911, p. 567.

2. *Ibid.* 1910, p. 184.

3. Reuter, p. 497. Harnack, p. 91 : « Durch seine Lehre von der Autorität und den Gnadenmitteln der Kirche hat er den Bau des römischen Katholicismus weitergeführt, ja die hierarchisch-sacramentale Anstalt erst geschaffen ». Il est à peine besoin de souligner combien ces affirmations manquent de mesure! Le Catholicisme, en tant qu'il est une hiérarchie qui administre l'autorité et les sacrements, n'est pas une création d'Augustin, d'abord, et n'est pas spécifiquement romain.

nous faire croire que le Catholicisme romain est sorti tout armé de la tête d'un évêque africain contemporain des Goths et des Vandales. Quel paradoxe! Le mérite que nous voulons restituer à Augustin est d'avoir fait du Catholicisme, non plus seulement une intelligence, non plus seulement une unité, mais une mystique. Il a eu plus qu'aucun de tous les docteurs l'intuition affectueuse de la présence et de l'action de Dieu dans l'Église.

# TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION..... V-VIII

## CHAPITRE PREMIER

### L'ÉGLISE RÈGLE DE FOI

I. Le *De utilitate credendi*. — Méthode des Manichéens, pourquoi elle a séduit Augustin. — Étapes de sa conversion. — Comment il est venu à accepter la méthode d'autorité. — Justification de l'autorité du Christ et de l'Église. — De la connaissance naturelle de Dieu. — Des titres de l'autorité ou des raisons d'être catholique..... 1-20

II. L'Écriture source de la foi catholique. — L'Écriture et l'Église. — La règle de foi catholique. — La foi catholique plus riche que le symbole baptismal. — La tradition. — Rôle des conciles pléniers. — Les conciles pléniers se corrigent-ils les uns les autres? — Le développement du dogme. — Infaillibilité de l'Église..... 21-45

III. Priorité de la foi sur l'intelligence. — Rôle légitime de l'intelligence dans la foi. — Limites de l'intelligence. — Les rapports de la raison et de la foi d'autorité. — L'œuvre des doctes dans l'Église. — Le maître intérieur..... 46-64

IV. Augustin a-t-il créé sa doctrine? — Qu'il en doit les éléments au Catholicisme traditionnel. — Ainsi pour la connaissance naturelle de Dieu, pour la divinité et la canonicité de l'Écriture, pour le principe de la tradition, pour l'autorité souveraine du concile plénier. — Importance qu'il donne à l'intelligence de la foi. — Qu'il est par là le

créateur de la théologie latine. — L'intelligence s'achevant en amour..... 65-75

## CHAPITRE DEUXIÈME

### LA CONTROVERSE DONATISTE AVANT AUGUSTIN

Pourquoi l'Afrique a davantage contribué à l'ecclésiologie. 77

I. Le Donatisme depuis l'édit d'union de 347. — Littérature de combat des Donatistes. — L'*Adversus Ecclesiam traditorum* de Parmenianus. — Ce qu'il emprunte à saint Cyprien..... 78-86

II. Saint Optat de Milève réfute Parmenianus. — Apologie de la coercition des hérétiques. — La validité des sacrements ne dépend pas de la sainteté du ministre. — L'Église de Dieu est catholique, c'est-à-dire répandue sur toute la terre, en vertu d'un dessein de Dieu. — La *cathedra Petri* fait la légitimité des Églises qui lui sont unies. — Seconde édition du *De schismate* d'Optat. — Mérites d'Optat..... 86-108

III. Intervention de Tyconius. — Ce qu'il concède aux Catholiques. — Protestations de Parmenianus. — La situation légale du Donatisme à partir de Théodose..... 109-117

## EXCURSUS A

Ecclésiologie de saint Ambroise..... 118-124

## CHAPITRE TROISIÈME

### AUGUSTIN ET LE DONATISME

I. Augustin prêtre d'Hippone. — Sa lettre à Maximinus. — Le *Psalmus contra partem Donati*. — La mansuétude d'Augustin..... 125-136

II. Augustin évêque d'Hippone. — Tentatives de conférence avec des évêques donatistes. — Proculeianus, Fortunius, Honoratus, Crispinus. — Le traité *Contra epistulam Parmeniani*. — « *Securus iudicat orbis terrarum.* » — La légitimité de l'action du prince contre les non-conformistes. 137-157

III. Le traité *De baptismo*. — Validité du baptême des hérétiques. — Inefficacité des sacrements hors de l'Église. — Apologie de saint Cyprien..... 158-167

IV. Le traité *Contra litteras Petiliani*. — Les griefs de Petilianus contre le Catholicisme. — Récapitulation par Augustin de ses arguments antidonatistes. — Note sur le *De unitate Ecclesiae contra Donatistas*..... 168-183

V. Attitude conciliante de l'épiscopat catholique. — Avances faites aux Donatistes par le concile de Carthage, en 401, en 403. — Elles sont brutalement repoussées par l'épiscopat donatiste..... 184-191

## EXCURSUS B

La *cathedra Petri* dans la controverse antidonatiste d'Augustin..... 192-209

## CHAPITRE QUATRIÈME

### SYNTHÈSE ANTIDONATISTE D'AUGUSTIN

A quoi reconnaît-on l'Église de Dieu? — Ancienneté et signification du terme *Catholica*..... 211-214

I. L'Église historique inaugurée le jour de la Pentecôte. — Propagée par les apôtres. — Continuée par les évêques. — Confirmée par les martyrs. — Réussite miraculeuse de l'Église. — Ombres et déficits. — L'Église couvre et déborde l'Empire. — Elle atteindra les limites du monde et de l'humanité. — Son unité n'est pas compromise par son extension. — Elle fait l'unité de l'univers dans la vérité, la charité, la paix..... 215-226

II. La catholicité est un dessein de Dieu. — Témoignage du Christ. — L'Église et le royaume de Dieu. — La Pentecôte, la vision de Joppé. — Figures de la catholicité dans l'Ancien Testament. — Prophéties. — La catholicité serait-elle périmée, comme le prétendent les Donatistes? — Nécessité de précepte d'appartenir à la *Catholica*..... 227-236

III. Nécessité de salut de lui appartenir. — En dehors d'elle pas de participation à l'Esprit. — Hors de l'Église l'hérétique, le schismatique, l'excommunié. — Pas de sacrements efficaces hors de l'Église. — Exception apparente au principe : Hors de l'Église pas de salut. — L'âme de l'Église. 237-250

IV. La sainteté est-elle le criterium de l'Église, comme le prétendent les Donatistes? — L'Eglise corps mystique du Christ. — Épouse du Christ, vierge et mère comme Marie, ses enfants naissent saints dans le baptême. — Ils sont un dans

le Christ avec le Christ. — Antinomie de cette sainteté et de la présence de tant de pécheurs dans l'Eglise. — L'axiome *Ecclesia in sanctis est* se vérifiera dans le royaume des cieux. — L'Eglise sur terre est une société de saints mêlée de pécheurs. — Les saints n'y sont pas contaminés par les pécheurs. — La *societas sacramentorum* condition de la sanctification. — La discrimination des saints et des pécheurs réservée à Dieu seul au jour du jugement. — Cette solution de l'antinomie est aussi ancienne que le Catholicisme..... 251-268

V. Récapitulation de cette ecclésiologie. — L'Eglise sanctifiante. — Sous quels traits mystiques elle est personnifiée par Augustin. — De la tendre dévotion d'Augustin envers l'Église..... 269-276

## CHAPITRE CINQUIÈME

### LA CONFÉRENCE DE 411. L'ÉGLISE ET L'ÉTAT

I. Concile de Carthage de 404, fin de la politique de conciliation. — Lois radicales d'Honorius contre le Donatisme, 405. — Le traité d'Augustin *Contra Cresconium*, 405. — Augustin justifie les lois d'Honorius. — Mais il pose des limites à la coercition..... 277-292

II. Application drastique des lois d'Honorius. — Augustin rappelle les magistrats à la douceur chrétienne. — L'épiscopat donatiste réclame une conférence à Carthage des deux épiscopats, 406. — Honorius l'accorde, 410.. 293-304

III. Ce que pouvait être en droit pareille conférence. — Préliminaires et règlement. — Première séance, 1er juin, 411. — Deuxième séance, 2 juin. — Obstruction des évêques donatistes. — Troisième séance, 8 juin. — Débat sur le fond, intervention d'Augustin. — Sentence du commissaire impérial, édit conforme. — Triomphe d'Augustin. — Sa modération..... 305-320

IV. Suppression légale du Donatisme. — Les évêques catholiques ont à rallier les « nouveaux convertis ». — Le traité d'Augustin *Ad Donatistas post collationem*, 412. — Le traité *Contra Gaudentium*, 420. — Apologie de la coercition. — L'évolution d'Augustin sur ce point. — Il a été d'abord partisan de la tolérance pratique comme l'étaient ses collègues. — En 405, il s'est incliné comme eux devant les lois d'Honorius. — Et il a été, en les défendant, le doctrinaire de la coercition. — Les idées politiques d'Augustin, d'après

la *Cité de Dieu*. — Les devoirs du prince chrétien. — Inter-indépendance de l'Église et de l'État. — Du patriotisme d'Augustin ..... 321-348

## CHAPITRE SIXIÈME

### AUGUSTIN, PÉLAGE ET LE SIÈGE APOSTOLIQUE (411-417)

L'horizon de la controverse pélagienne..... 349

I. Évolution de la pensée d'Augustin. — Importance du traité *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, 397. — Pélage contre Augustin, à Rome. — Caractère de la doctrine de Pélage. — Caelestius devant le concile de Carthage, 411. — Augustin prêche à Carthage contre l'erreur nouvelle. — Le traité *De peccatorum meritis*, 412. — Autres prédications d'Augustin à Carthage, 413. — Lettre à Hilarius, 414. — Traité *De natura et gratia*, 415. — L'opinion reste divisée..... 350-374

II. Pélage à Jérusalem. — L'évêque de Jérusalem sommé d'instruire, 415. — Pélage est mis hors de cause. — Le métropolitain de Palestine est saisi. — Concile de Diospolis, 415. — Équivoque qui s'ensuit. — Concile de Carthage, 416. — Le concile en réfère au pape Innocent. — Même démarche du concile de Milève. — Lettre d'Aurelius au pape. — Signification de ce triple recours..... 375-392

III. Réponses du pape Innocent, 417. — Unanimité sur la doctrine. — Les Africains loués de leur recours au Siège apostolique. — Déclaration des droits de Rome. — Condamnation par le pape de Pélage et de Caelestius. — Sermon d'Augustin à Carthage : « *Causa finita est* ». — Place de cette déclaration dans l'ecclésiologie d'Augustin.. 393-410

## CHAPITRE SEPTIÈME

### ROME ET CARTHAGE (417-426)

I. Requête à Rome de Pélage et de Caelestius en vue de se justifier. — Le pape Zosime accueille Caelestius. — Sa lettre *Mirum pondus* aux Africains, 417. — Zosime accueille Pélage. — Sa lettre *Posteaquam a nobis* aux Africains, 417. — Réponse de Paulinus à Zosime. — Réponse dans le même sens des Africains, 418. — Lettre *Quamvis patrum* de Zosime.

— Déclaration des droits de Rome. — Concile de Carthage de 418. — Revirement à Rome, *tractoria* de Zosime condamnant Pélage et Caelestius. — Intervention d'Honorius. — Déférence d'Augustin envers Zosime..... 411-437

II. Que Rome, au IVe siècle, s'abstenait de se mêler du gouvernement ecclésiastique de l'Afrique. — Zosime essaie une autre politique. — Sa lettre *Miror vos* aux évêques de Byzacène, 418. — Appel à Rome du prêtre Apiarius. — Zosime reçoit l'appel et envoie trois légats à Carthage. — Attitude dilatoire du concile de Carthage, 418. — Mort de Zosime. — Le concile de Carthage de 419 répond à son successeur Boniface. — Traité d'Augustin *Contra duas epistulas Pelagianorum*, 420, dédié à Boniface. — Augustin et Rome. — L'affaire de Fussala. — Reprise de l'affaire d'Apiarius, le concile de Carthage de 426. — Remontrances des Africains au pape Célestin. — Augustin y est-il pour quelque chose? — De l'équilibre des droits de Rome et des droits des Églises, selon saint Grégoire..... 438-472

## CHAPITRE HUITIÈME

### DERNIERS TRAITS DE L'ECCLÉSIOLOGIE D'AUGUSTIN

I. Résistance en Italie à la *tractoria* de Zosime, Julien d'Eclanum. — Les évêques pélagiens condamnés demandent un concile général. — Augustin soutient que le jugement du Siège apostolique suffit. — Traité d'Augustin *De nuptiis et concupiscentia*, 419. — Défense de la perpétuité de la foi au péché originel. — Augustin et l'argument de tradition. — Le traité *Contra Iulianum*, 421. — Instance sur l'argument de tradition : les « Pères de l'Eglise ». — Méthode a priori de Julien, son rationalisme. — La méthode d'autorité d'Augustin : le Pélagianisme est et demeure condamné. ..... 473-494

II. Le traité d'Augustin *Opus imperfectum contra Iulianum*. — Invectives et pédantisme de Julien. — Encore l'autorité des « saints Pères ». — Contraste de Julien et d'Augustin. — Humanisme, libre examen, modernité de Julien. 495-508

III. Ecclésiologie et Augustinisme. — L'*Enchiridion* d'Augustin, 421. — La foi et la raison. — Règles pour la conduite de l'esprit. — L'intelligence prolonge le donné révélé. — Conjectures et impasses. — La prédestination rend-elle l'Église inutile? — Dieu implique dans la prédestination les moyens par lesquels il la procure. — L'Église et sa *commu-*

*nio sacramentorum* fait partie de ses moyens. — En toute hypothèse, la *communio sacramentorum* nous est un gag de notre prédestination..... 509-528

IV. L'autorité d'Augustin. — Du danger qu'elle court et qu'elle peut faire courir. — La juste mesure donnée par le pape Célestin aux évêques de Gaule. — Autant par les *Capitula* attribués à saint Léon. — Le Siège apostolique, arbitre des controverses, assurant l'harmonie de la règle de foi et de l'intelligence..... 529-534

CONCLUSIONS..... 535-548

TABLE DES MATIÈRES..... 549-555

NIHIL OBSTAT

*Parisiis, 6 Julii 1920*

J. V. Bainvel.

---

IMPRIMATUR

*Parisiis, 12 Augusti 1920*

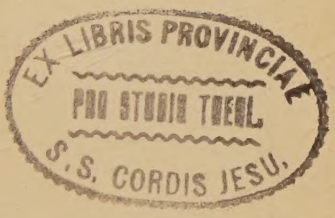
H. Odelin.

V. G.

CATHOLIC THEOLOGICAL UNION
BR165.B28 C001 V003
LE CATHOLICISME PARIS
3 0311 00013 5702

48870

274.02 26,077 B3330
v.3



3 0311 00013 5702